École des Hautes Études en Sciences Sociales

Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas

Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica

Doctorat préparé en co-tutelle
Discipline : Sociologie Générale

Rosaluz PÉREZ ESPINOSA

Expérience de la participation politique de femmes zapatistes et transformation de la communauté

Experiencia de la participación política de mujeres zapatistas y transformación de la comunidad

Thèse dirigée par: Michel Naepels et Mercedes Olivera Bustamante

Date de soutenance : le 14 décembre 2021

Rapportrices	Lætitia BUCAILLE, INALCO Hélène COMBES, Sciences Po
Jury	Jérôme BASCHET, EHESS-UNACH Lætitia BUCAILLE, INALCO Hélène COMBES, Sciences Po Jules FALQUET, Paris 8 Yvon LE BOT, CNRS (émérite) Michel NAEPELS, CNRS-EHESS Mercedes OLIVERA BUSTAMANTE, CESMECA-UNICACH Jan RUS, CESMECA-UNICACH

Note sur la composition du volume
Nota sobre la composición del volumen

Le texte de la thèse se trouve en français de la page 21 à la page 222. Le texte espagnol se trouve de la page 223 à la page 423. Les deux versions sont absolument identiques. La bibliographie commune aux deux versions commence à la page 424. La table des matières complète se trouve au début du volume.

El texto de la tesis está en francés desde la página 21 hasta la página 204. El texto en español se encuentra desde la página 205 hasta la página 388. Ambas versiones son absolutamente idénticas. La bibliografía común a ambas versiones comienza en la página 389. El índice completo se encuentra al principio del volumen.

A mi querida Ts'unun

REMERCIEMENTS

Tout d'abord, je veux remercier les *compañeras* et *compañeros* zapatistes pour tous leurs enseignements depuis le premier jour où je les ai rencontrés dans ma première grande École. Bien sûr, merci à Maribel et Ana María, pour avoir partagé leur histoire, leur pensée et leur combat, qui est le moteur de ce travail.

J'ai eu la chance d'être accueillie entre 1999 et 2001 par María et Pablo et qu'ils m'aient intégrée à leur belle famille. Partager la vie quotidienne m'a fait comprendre ce qu'est la vie avec pour centre la terre, la nourriture, la musique et la vie communautaire elle-même.

À Cristi et au défunt Rogelio, pour avoir partagé avec moi leur façon de penser la lutte et l'histoire de Maribel du point de vue de sa mère et son père. À Luis et Filemón, les frères d'Ana María, pour leur confiance et pour avoir partagé avec moi l'histoire de leurs parents et leurs premières luttes pour la terre.

À Esmeralda et à la chère Lupita, pour leur exemple de femmes qui ne sont pas prêtes à renoncer à leurs droits. Pour les années que nous avons partagées.

Et à tou.te.s mes ami.e.s zapatistes, qui ont toujours gardé les portes de leur cœur ouvertes.

Ce travail n'aurait pas été possible sans la distance, sans la réflexion théorique que j'ai pu avoir à l'EHESS, qui m'a accueillie dès les premières années par le biais du CADIS et plus tard au CEMS. Au CESMECA, où j'ai rencontré de grands penseurs de la réalité du Chiapas. Au CONACYT, qui m'a permise d'être étudiante à temps plein pendant quatre ans.

Je me sens vraiment privilégiée d'avoir pu compter sur l'intérêt et l'analyse toujours intelligente et bien intentionnée de tant de professeur.e.s :

Mes plus chaleureux remerciements à Mercedes Olivera, ma directrice de thèse au Mexique, pour avoir toujours insisté sur l'analyse et la discussion féministes, et à Michel

Naepels, mon directeur en France, pour m'avoir rapprochée de l'anthropologie pragmatique et avoir su valoriser mon travail.

Aux commentaires toujours pertinents des membres de mes comités de thèse : Amaranta Cornejo, pour avoir mis l'accent sur la mémoire, Jan Rus pour m'avoir fait voir que le zapatisme est un moment historique dans une longue histoire des peuples du Chiapas, et Jules Falquet pour avoir insisté d'aller au-delà des réponses simples. Du côté de l'EHESS, merci à Jérôme Baschet, toujours attentif à une analyse juste et étayée, et à Yvon Le Bot, pour ses questions et son invitation à prendre du recul pour dire non pas ce qui est attendu, mais ce qui doit être compris.

Je suis profondément reconnaissante pour le temps et les discussions toujours désintéressées de Dominique Linhardt, qui m'a fait voir la valeur de la réflexion philosophique qui accompagne l'action ; à Alain Touraine, pour l'intérêt qu'il m'a montré et pour avoir su voir ce qui est nouveau dans la construction de l'autonomie ; et à Silvia Federici, pour m'avoir écoutée et avoir compris dès le début le rôle fondamental des femmes dans le projet zapatiste.

Je remercie sincèrement Hélène Combes et Laetitia Bucaille d'avoir accepté d'être les rapportrices de cette thèse.

Je remercie tou.te.s mes ami.e.s qui ont lu une partie de ce travail et ont , enrichi mon analyse grâce à leur intelligence et à leurs questions: Jorge Santiago, pour son temps et sa connaissance des peuples du Chiapas ; Felicia Berryessa-Erich, qui m'a aidée à mettre de l'ordre dans la dernière phase de ce travail, lorsque je me sentais le plus enlisée ; Luz del Rocío Bermúdez, pour avoir partagé ses connaissances sur l'histoire du Chiapas ; Caitlin Manning, pour nos discussions sur les luttes des femmes ; Ana Valadez, pour son œil toujours vif pour voir plus loin ; Rocío Martínez, pour avoir souligné les messages divers et simultanés qui sont construits dans l'esthétique de l'action ; Estela Barco, pour avoir partagé son histoire avec moi ; à Diane Rus, toujours intéressée et prête à partager sa fine connaissance des communautés.

À Raymundo Barraza, pour avoir fait du CIDECI un centre de la pensée anti-systémique au niveau mondial, et pour m'avoir invitée à faire de cet espace mon port.

Mes remerciements affectueux à Alain Polian, qui a corrigé le style dans le manuscrit français, toujours prêt même aux petites heures du matin ; à Gilles Polian, pour tout son soutien dans le formatage de ce document, ses traductions et les nombreuses conversations qui ont nourri l'analyse. A Laura Leonetti et Joani Hocquenghem, pour leur traduction.

À tou.te.s mes ami.e.s, qui ont également été le soutien de ce travail : Yuri et Sebastián Winnen, pour m'avoir invitée dans leur magnifique « Casa de la Luna » afin de terminer ce travail ; Charles Keck, pour m'avoir écoutée et m'avoir fait comprendre que le fil conducteur était ma propre expérience ; Sabrina Melenotte, pour les conversations qui m'ont permis de poursuivre ma réflexion ; Ameyali Ramos, Kate Waiters, Iryna Petriv, Mauricio López, Anne de Saintphale, qui ont sans aucun doute été une source d'inspiration et un soutien lorsque tout semblait le plus difficile. À Alejandra Aquino, pour nos discussions et nos journées de bibliothèque, à Jacqueline Torres et Beatriz Guillén, mes compagnes de route au CESMECA. A Hilary Klein, Eva Schultz et Vivian Newdick, avec qui nous avons partagé les premières années de travail dans les communautés zapatistes.

Ce travail n'aurait pas été possible sans le soutien inconditionnel que j'ai reçu de toute ma famille : à ma mère Blanca Rosalía Espinosa, pour être l'exemple d'une femme qui construit sa vie avec intégrité, pour avoir cru en moi ; à ma chère sœur Luisa Pérez, pour sa compréhension et son affection inconditionnelle lorsque j'ai décidé de partir au Chiapas.

À Nicole Polian, pour m'avoir accueillie chez elle en France et pour m'avoir encouragée à commencer ce travail ; à tous les Polian qui ont été attentifs et intéressés dans les progrès de cette thèse : Alain, Éric, Sophie Taillé-Polian, Anne-Laure et Georges. A Marek Polian-Taillé, pour son empathie et pour avoir pris soin de sa cousine dans un moment de hâte finale.

À ma fille adorée, Ts'unun Polian Pérez, pour sa patience, sa joie et ses mots d'encouragement pour que sa mère écrive une page chaque jour et arrête de penser autant.
À Gilles Polian, mon complice bien-aimé tout au long du chemin.

AGRADECIMIENTOS

Primero, quiero agradecerles a las compañeras y compañeros zapatistas por todas sus enseñanzas desde el primer día en que les conocí en mi primera gran Escuela. Por supuesto, a Maribel y Ana María, por compartir su historia, su pensamiento y su lucha, que es el motor de este trabajo.

Tuve la fortuna de que, entre 1999 y 2001, María y Pablo me acogieran en su casa y me hicieran parte de su hermosa familia. Compartir la vida cotidiana me hizo comprender lo que es la vida teniendo como centro la tierra, la comida, la música y la vida misma en comunidad.

A Cristi y el finado Rogelio, por compartirme su forma de pensar sobre la lucha y la historia de Maribel vista desde su madre y padre. A Luis y Filemón, hermanos de Ana María, por su confianza y por compartirme la historia de sus padres y las primeras luchas por la tierra.

A Esmeralda y la querida Lupita, por su ejemplo de mujeres que no están dispuestas a renunciar a sus derechos. Por los años compartidos.

Y a todas mis amigas y amigos zapatistas, que siempre han mantenido las puertas de su corazón abiertas.

Este trabajo no hubiera sido posible sin el distanciamiento, sin una reflexión teórica como la que pude tener en la EHESS que me acogió los primeros años a través del CADIS y posteriormente en el CEMS. Al CESMECA, donde encontré a grandes pensadores de la realidad chiapaneca. Al CONACYT, que me permitió ser estudiante de tiempo completo durante cuatro años.

Me siento realmente afortunada de haber contado con el interés y los análisis siempre inteligentes y bien intencionados de tantos maestros y maestras:

Mi más profundo agradecimiento a Mercedes Olivera, mi directora de tesis de México, por insistir siempre en el análisis y la discusión feminista, y a Michel Naepels, mi director de Francia, por acercarme a la antropología pragmática y por saber valorar mi trabajo.

A los comentarios siempre pertinentes de los miembros mis comités de tesis: Amaranta Cornejo, por insistir en la memoria, Jan Rus por hacerme ver que el zapatismo es un momento histórico en una historia de largo aliento de los pueblos en Chiapas y Jules Falquet por insistir en salir de las respuestas sencillas. Del lado de la EHESS, gracias a Jérôme Baschet, siempre atento a un análisis justo y bien sustentado, y a Yvon Le Bot, por sus preguntas y su invitación a tomar distancia para decir no lo que se espera, sino lo que es necesario entender.

Agradezco profundamente el tiempo y las discusiones siempre desinteresadas de Dominique Linhardt, que me hizo ver el valor del pensamiento filosófico que acompaña la acción; Alain Touraine, por su interés y por ver lo nuevo en la construcción de la autonomía; y Silvia Federici, por escucharme y entender desde el principio el papel fundamental de las mujeres en el proyecto zapatista.

Agradezco sinceramente a Hélène Combes y Laetitia Bucaille por aceptar ser dictaminadoras de esta tesis.

Agradezco a todas mis amistades que leyeron parte de este trabajo, que con su inteligencia y preguntas enriquecieron mi análisis: a Jorge Santiago, por todo su tiempo y conocimiento de los pueblos en Chiapas; a Felicia Berryessa-Erich, quien en la última etapa de este trabajo, cuando más empantanada me sentía, me ayudó a poner orden; a Luz del Rocío Bermúdez, por compartirme su conocimiento de la historia de Chiapas; a Caitlin Manning, por nuestra pláticas sobre la lucha de las mujeres; a Ana Valadez, por su ojo siempre agudo para ver más lejos; a Rocío Martínez, por poner el acento en los varios y simultáneos mensajes que se construyen en la estética de la acción; a Estela Barco, por compartirme su historia; a Diane Rus, siempre interesada y dispuesta a compartir su saber profundo de los pueblos.

A Raymundo Barraza, por hacer del CIDECI un centro del pensamiento antisistémico a nivel mundial, y por invitarme a que ese espacio fuera mi puerto.

Mi más cariñoso agradecimiento a Alain Polian, quien corrigió el estilo en el manuscrito en francés, siempre dispuesto aún de madrugada; a Gilles Polian, por todo su apoyo en armar este documento, sus traducciones y tantas pláticas que alimentaron el análisis. A Laura Leonetti y Joani Hocquenghem, por la traducción.

A todos mis amigos y amigas, que fueron también el sostén de este trabajo: a Yuri y Sebastián Winnen, por invitarme a su hermosa cabaña "Casa de la Luna" para terminar por fin este trabajo; a Charles Keck, por escucharme y hacerme ver que el hilo que unía todo era mi propia experiencia; a Sabrina Melenotte, por las conversaciones que me dejaron pensando más lejos; a Ameyali Ramos, Kate Waiters, Iryna Petriv, Mauricio López, Anne de Saintphale, sin duda han sido inspiración y sostén cuando más difícil parecía todo. A Alejandra Aquino, por nuestras discusiones y días de biblioteca, Jacqueline Torres y Beatriz Guillén, mis compañeras de travesía en el CESMECA. A Hilary Klein, Eva Schultz y Vivian Newdick, con quienes compartimos los primeros años de trabajo en las comunidades zapatistas.

Este trabajo no hubiera sido posible sin el apoyo incondicional que tuve de toda mi familia: a mi madre Blanca Rosalía Espinosa, por ser el ejemplo de una mujer que construye su vida con entereza, por creer en mí; a mi querida hermana Luisa Pérez, por su comprensión y cariño incondicional cuando decidí partir a Chiapas, haciendo que nuestras vidas se alejaran.

A Nicole Polian, por recibirme en su casa en Francia y por haberme animado a iniciar este trabajo; a todos los Polian pendientes e interesados en que esta tesis avanzara: Alain, Eric, Sophie Taillé-Polian, Anne-Laure y Georges. A Marek Polian-Taillé, por su empatía y ocuparse de su prima en un momento de prisa final.

A mi amada hija, Ts'unun Polian Pérez, por su paciencia, alegría y sus palabras siempre de ánimo para que su mamá escribiera una página cada día y dejara de pensar tanto. A Gilles Polian, mi amado cómplice de todo este camino recorrido.

RÉSUMÉ ET MOTS CLÉS

Résumé

Dans le cadre du cessez-le-feu qui fit suite au soulèvement de janvier 1994, l'Armée Zapatiste de Libération Nationale (EZLN) annonça la création de 30 municipalités autonomes dans le sud-est du Mexique en décembre 1994. Ces municipalités formèrent une zone d'exception aux politiques néolibérales de l'État et devinrent la base matérielle de la construction de l'autonomie zapatiste, en d'autres termes, du projet politique zapatiste.

Deux lois révolutionnaires promulguées par l'EZLN devinrent les piliers de la construction de l'autonomie : la Loi Agraire Révolutionnaire et la Loi Révolutionnaire des Femmes, cette dernière étant la conséquence de la participation précoce des femmes à la structure politico-militaire.

Cette thèse explore la manière dont le projet politique zapatiste d'autonomie a été façonné par l'expérience de genre des femmes et par leur expérience politique historique. A travers une réflexion sur la trajectoire de deux femmes particulières, qui ont eu une grande importance à leur époque au sein du mouvement, la major Maribel et la major Ana María, j'avance l'idée que, même si la participation politique des femmes zapatistes a débuté comme un moyen pour transformer leur vie personnelle et celle de leur communauté d'origine, vu qu'il y était impossible de se projeter dans le futur, cette participation a aussi transformé le projet politique zapatiste, en plaçant au centre de l'action collective la défense de la vie communautaire et la transformation des relations politiques, sociales et économiques. En ce sens, je soutiens que la participation des femmes dès la fondation de l'EZLN a façonné le projet politique zapatiste, qui consiste en particulier, mais pas seulement, à construire l'autonomie zapatiste.

Mots clés

Participation politique des femmes ; zapatisme ; autonomie zapatiste ; insurrections indiennes ; femmes combattantes ; mouvements sociaux.

ABSTRACT AND KEYWORDS

Abstract

Within the cease-fire that followed the January 1994 uprising, the Zapatista Army of National Liberation (EZLN) announced the creation of 30 autonomous municipalities in southeastern Mexico in December 1994. These municipalities formed a zone of exception to the neoliberal policies of the state and became the material basis for the construction of Zapatista autonomy, in other words, the Zapatista political project.

Two revolutionary laws enacted by the EZLN became the pillars of the construction of autonomy: the Revolutionary Agrarian Law and the Revolutionary Women's Law, the latter being the consequence of the early participation of women in the political-military structure.

This thesis explores how the Zapatista political autonomy project has been shaped by women's experience of gender and by their historical political experience. Through a reflection on the trajectory of two particular women who were important in their time in the movement, Major Maribel and Major Ana María, I argue that although Zapatista women's political participation began as a tool to transform their personal lives and those of their home communities, given the impossibility of projecting themselves into the future, this participation also transformed the Zapatista political project, placing the defense of community life and the transformation of political, social and economic relations at the center of collective action. In this sense, I argue that the participation of women from the founding of the EZLN has shaped the Zapatista political project, which consists in particular, but not only, of building Zapatista autonomy.

Key-words

Women's political participation; Zapatism; Zapatista autonomy; indigenous uprisings; fighting women; social movements.

TABLE DES MATIÈRES / ÍNDICE

Remerciements 3

Agradecimientos 7

Table des matières / Índice 12

Table des illustrations / Ilustraciones 20

Version française

Introduction 22

Objectif de la thèse 22

Cadre analytique 22

Contexte historique 30

Les origines de cette recherche 34

Organisation de la thèse 38

Chapitre 1 Positionnement théorico-méthodologique 42

1.1 Femmes actrices *versus* acteur collectif anonyme 42

1.2 Les étapes antérieures à cette recherche 45

1.3 Le point de départ de la recherche 46

1.4 Traitement de l'information 48

1.4.1 Le vécu de l'expérience 48

1.4.2 La reconstruction de l'expérience 49

1.4.3 Autres sources primaires de connaissance 51

1.4.4 Réflexivité conjointe du collectif 52

1.4.5 Un point de vue face à une expérience collective et multi-existentielle 54

1.5 Approche méthodologique et axes de l'analyse 55

1.6 Construire un savoir de l'expérience 57

1.6.1 Une lecture féministe de l'expérience 58
1.7 Conclusions 61
Chapitre 2 L'expérience de la lutte pour la terre à l'épreuve du système des *fincas* : expériences vécues du colonialisme interne 63
2.1 L'imbrication entre genre, race et classe dans l'histoire de la communauté ... 64
2.1.1 Une nation métisse 64
2.1.2 Relation postcoloniale : le colonialisme interne 65
2.1.3 La construction postcoloniale du genre dans le système des fincas 67
2.1.4 La division du travail et le système patrilinéaire/patrilocal 69
2.1.5 Les années 1970, la crise des fincas : la rupture d'un modèle économique et culturel 72
2.2 L'expérience politique de la première génération de femmes zapatistes 73
2.2.1 L'histoire d'Ana María 73
2.2.1.1 Une enfance au cœur de la lutte pour la terre 74
2.2.1.2 La première jeune femme indigène dans les *Fuerzas de Liberación Nacional* 86
2.2.1.3 Où sont les femmes ? 87
2.2.2 L'histoire de Maribel 89
2.2.2.1 La fondation de l'ejido Miguel Hidalgo 89
2.2.2.2 Maribel rejoint l'organisation 92
2.2.2.3 Une autre identité et une autre vie dans la montagne 95
Chapitre 3 Genèse d'un projet silencieux: la construction de l'organisation sociale et politique 97
3.1 Le travail des commissaires politiques 97
3.1.1 Les commissaires politiques à partir de l'expérience de Maribel 100
3.1.2 De l'incorporation à l'organisation à la construction d'un projet silencieux 101
3.1.3 Réflexions finales 106
3.2 Les agentes pastorales : un autre espace d'organisation et d'articulation 107
3.2.1 Vers une ré-évangélisation à partir de la Théologie de la Libération 109

3.2.2 L'évangile avec un regard de femme 115
3.2.3 L'histoire de Zenaida (1938-2001) 118
Chapitre 4 Le soulèvement armé à travers la Loi Révolutionnaire des Femmes 121
4. 1 Vers la Loi Révolutionnaire des Femmes 121
4.1.2 La Loi Révolutionnaire des Femmes et son contexte 121
4.1.2 La rédaction de la Loi 123
4.1.3 Quelques débats autour de la Loi Révolutionnaire des Femmes 126
4.1.3.1 L'extension de la loi 126
4.1.3.2 Le débat juridique 127
4.1.3.3 Le débat sur la tradition 128
4.1.3.4 Transformer depuis la racine 129
4.2 Du mouvement armé au mouvement politique 130
4.2.1 L'expérience de la guerre 131
4.2.2 De la formation militaire 135
4.2.3 L'expérience politique 137
4.2.4 Penser le territoire depuis l'acteur politique et la relation avec la société civile 138
Chapitre 5 La mise en pratique du projet politique : L'autonomie zapatiste dans la zone de Morelia 141
5.1 Contexte 142
5.2 Les débuts du mandat de Maribel 145
5.3 Projet autonomiste et *resistencia* 150
5.4 Fragments de la mise en œuvre du projet 157
5.4.1 Les rencontres à *Moisés Gandhi* 157
5.4.2 La marche de l'éducation 160
5.4.3 La rencontre des anciens 164
5.4.4 *Compañeras* face à l'armée fédérale 166
5.4.4 Conversation au retour de la résolution d'un problème 168

5.5 Conclusion 169

6. Un projet de paix face à une logique de guerre : Conseil de Bon Gouvernement et défis pour les nouvelles générations 171

6.1 Les commandants au Congrès de l'Union (Février-mars 2001) 171

6.2 La construction de l'autonomie zapatiste et les accords de San Andrés 173

6.3 De retour à la communauté 181

6.4 Vers la préparation de l'application des accords de San Andrés 183

6.4.1 Les Conseils de Bon Gouvernement commencent 185

6.4.2 Photographies de la vie quotidienne dans le Conseil de Bon Gouvernement « Cœur de l'Arc-en-ciel de Notre Espérance » 187

6.4.2.1 Le droit à la communication dans les faits 187

6.4.2.2. Nous voulons vivre : conversation avec Camilo, membre du CBG 189

6.4.2.3 Première génération du Conseil de Bon Gouvernement : des femmes très jeunes 190

Réflexions finales 196

Première étape de réflexion : la reconstruction de plusieurs fragments de l'autonomie 196

Deuxième étape de réflexion : la construction de l'autonomie zapatiste comme une autre forme de culture 202

Troisième étape de réflexion : la reconstruction du genre depuis un espace de pouvoir 207

Conclusion 210

Annexe: Antécédents de l'éducation autonome dans la municipalité 17 de noviembre 212

Versión en español

Introducción 224

Propósito de la tesis 224

Marco analítico 224

Antecedentes históricos 232

Al origen de esta investigación 236
Organización de la tesis 240
Capítulo 1 Procedimiento teórico metodológico 244
1.1 Mujeres actoras vs actor colectivo anónimo 244
1.2 Las etapas previas a esta investigación 247
1.3 De dónde parte la investigación 248
1.4 Tratamiento de la información 250
1.4.1 La vivencia de la experiencia 250
1.4.2 La reconstrucción de la experiencia 251
1.4.3 Otras fuentes primarias de conocimiento 253
1.4.4 Reflexividad conjunta de lo colectivo 254
1.4.5 Un punto de vista frente a una experiencia colectiva y multivivencial 256
1.5 Enfoque metodológico y preguntas que guían el análisis 257
1.6 Construir un saber de la experiencia 259
1.6.1 Una lectura feminista de la experiencia 260
1.7 Conclusiones 263
Capítulo 2 La experiencia de la lucha por la tierra a la prueba del sistema de fincas: vivencias del colonialismo interno 265
2.1 La imbricación: género, raza y clase en la historia de la comunidad 266
2.1.1 Una nación mestiza 266
2.1.2 Relación poscolonial: colonialismo interno 267
2.1.3 La construcción poscolonial de género en el sistema de fincas 268
2.1.4 La división del trabajo y el sistema patrilineal/patrilocal 271
2.1.5 Años 1970, la crisis de las fincas: ruptura de un modelo económico y cultural 274
2.2 La experiencia política de las primeras generaciones de mujeres zapatistas 275

2.2.1 La historia de Ana María 275
2.2.1.1 Una infancia en el corazón de la lucha por la tierra 276
2.2.1.2 La primera joven indígena en las Fuerzas de Liberación Nacional 288
2.2.1.3 ¿Dónde están las mujeres 289
2.2.2 La historia de Maribel 291
2.2.2.1 La fundación del ejido Miguel Hidalgo 291
2.2.2.2 Maribel se incorpora a la organización 295
2.2.2.3 Otra identidad y otra vida en la montaña 298
Capítulo 3 Génesis de un proyecto silencioso: la construcción de la experiencia organizativa 300
3.1 El trabajo de las comisarias políticas 300
3.1.1 Las comisarias políticas desde la experiencia de Maribel 303
3.1.2 De la incorporación en la organización a la construcción de un proyecto silencioso 304
3.1.3 Reflexiones finales 309
3.2 Las agentes de pastoral: otro espacio de organización y articulación 310
3.2.1 Hacia una reevangelización desde la Teología de la Liberación 311
3.2.2 El evangelio con mirada de mujer 317
3.2.3 La historia de Zenaida (1938-2001) 321
Capítulo 4 El levantamiento desde la Ley Revolucionaria de Mujeres 324
4.1 Hacia la Ley Revolucionaria de Mujeres 324
4.1.1 La Ley Revolucionaria de Mujeres y su contexto 324
4.1.2 La redacción de la ley 327
4.1.3 Algunas discusiones sobre la Ley Revolucionaria de Mujeres 330
4.1.3.1 Sobre la ampliación de la ley 330
4.1.3.2 El debate jurídico 330
4.1.3.3 El debate sobre la tradición 332
4.1.3.4 Transformar de raíz 333
4.2. De movimiento armado a movimiento político 334

4.2.1 La experiencia de la guerra 334
4.2.2 De la formación militar 338
4.2.3 La experiencia política 340
4.2.4 Pensar el territorio como actor político y relación con la sociedad civil 341
Capítulo 5 La puesta en práctica de un proyecto político: La autonomía zapatista en la zona de Morelia 344
5.1 Contexto 345
5.2 El principio del mandato de Maribel 347
5.3 Proyecto de autonomía y resistencia 352
5.4 Fragmentos de la puesta en marcha del proyecto 359
5.4.1 Los encuentros en *Moisés Gandhi* 359
5.4.2 La marcha de la educación 361
5.4.3 El encuentro con las ancianas y ancianos 364
5.4.4 Compañeras frente al ejército 366
5.4.4 Plática al regreso de resolver un problema 368
5.5 Conclusión 370
Capítulo 6 Un proyecto de paz versus la lógica de la guerra: las Juntas de Buen Gobierno y los desafíos para las nuevas generaciones 372
6.1 Los comandantes al Congreso de la Unión (febrero-marzo de 2001) 372
6.2 La construcción de la autonomía zapatista y los acuerdos de San Andrés 374
6.3 De vuelta a la comunidad 382
6.4 Preparación del cumplimiento de los acuerdos de San Andrés 384
6.4.1 Inician las Juntas de Buen Gobierno 386
6.4.2 Fotografías de la vida cotidiana en la JBG “Corazón del Arcoíris de Nuestra Esperanza”. 388
6.4.2.1 El derecho a la comunicación por la vía de los hechos 388
6.4.2.2 Queremos vivir: conversación con Camilo de la JBG 390

6.4.2.3 Primera generación de la JBG: mujeres muy jóvenes 391
Reflexiones finales 397
Primera etapa de reflexión: La reconstrucción de distintos fragmentos de la autonomía. 397
Segunda etapa de reflexión: la construcción de la autonomía zapatista como otra forma de cultura 403
Tercera etapa de reflexión: la reconstrucción del género desde un espacio de poder 408
Conclusión 412
Anexo: Antecedentes a la educación autónoma en el municipio 17 de noviembre . 414
Bibliographie / Bibliografía 424

TABLE DES ILLUSTRATIONS / ILUSTRACIONES

Carte 1 : Étendue approximative de la zone de Morelia au Chiapas, municipalités officielles et autonomes **35**

Carte 2 : Localisation des sièges des cinq régions organisationnelles zapatistes ("Aguascalientes", puis "Caracoles") **36**

Carte 3 : Guardianía de Huitiupán **75**

Carte 4 : Premières zones de contact et d'incorporation des communautés à l'EZLN au Chiapas **98**

Carte 5 : Le diocèse de San Cristóbal et ses zones pastorales à partir de 1965..... **110**

Photographie : « Les femmes de X'oyep »..... **85**

Mapa 1: Extensión aproximativa de la zona de Morelia en Chiapas, municipios oficiales y municipios autónomos presentes en ellos **237**

Mapa 2: Ubicación de las sedes de las cinco regiones organizativas zapatistas ("Aguascalientes", luego "Caracoles") **238**

Mapa 3: Guardianía de Huitiupán **277**

Mapa 4: Primeras zonas de contacto y de incorporación de las comunidades al EZLN **301**

Mapa 5: La Diócesis de San Cristóbal y sus zonas pastorales, a partir de 1965 ..... **313**

Fotografía: "Las mujeres de X'oyep" **287**

VERSION FRANÇAISE

INTRODUCTION

OBJECTIF DE LA THÈSE

Cette thèse explore la manière dont le projet politique zapatiste d'autonomie a été façonné par l'expérience de genre des femmes et par leur expérience politique historique. A travers une réflexion sur la trajectoire de deux femmes particulières, qui ont eu une grande importance à leur époque au sein du mouvement, la major Maribel et la major Ana María, j'avance l'idée que, même si la participation politique des femmes zapatistes a eu comme motivation originelle de transformer leur vie personnelle et celle de leur communauté d'origine vu qu'il y était impossible de se projeter dans le futur, cette participation a aussi transformé le projet politique zapatiste, en plaçant au centre de l'action collective la défense de la vie communautaire et la transformation des relations politiques, sociales et économiques. En ce sens, je soutiens que la participation des femmes dès la fondation de l'EZLN a façonné le projet politique zapatiste, qui consiste en particulier, mais pas seulement, à construire l'autonomie zapatiste.

Dans les faits, la construction de l'autonomie supposait l'antithèse de la conception néolibérale reflétée dans les politiques publiques de l'État. Par ailleurs, dans le processus de construction de l'autonomie zapatiste, les nouvelles générations de femmes se situent dans un cadre de participation politique différent de celui qu'ont ouvert celles qui les ont précédées. C'est par la participation politique de ces nouvelles actrices et acteurs que les structures communautaires se consolident, faisant de la communauté un espace où il est possible de se projeter dans le futur.

CADRE ANALYTIQUE

Cette thèse s'inscrit dans le cadre des travaux d'analyse de la participation des femmes aux mouvements armés en Amérique latine, comme ceux de Rivera et al. (1995), Randall (1999), Kampwirth (2002), Falquet (2003) et Felices-Luna (2008), entre autres, et de la contribution de ces femmes à diverses alternatives politiques, comme le souligne Randall

(1999) à propos des projets réalisés par les femmes nicaraguayennes. Elle s'inscrit aussi dans les nombreuses études qui parlent spécifiquement des femmes zapatistes.

La question des femmes zapatistes a été l'un des aspects les plus étudiés du zapatisme. Plusieurs éléments y ont contribué, notamment la participation notable des femmes depuis le soulèvement et la publication d'une importante *Loi Révolutionnaire des Femmes* (voir Chapitre 4) : c'était la première fois dans l'histoire du Mexique que les revendications des femmes indigènes étaient rendues visibles dans le contexte d'une lutte mondialement diffusée (Rovira 2009, Baschet 2005, Leyva 2017). Dans ce sens, les études sur les femmes zapatistes ont été abordées à partir d'un large éventail de points de vue qui nous permettent de clarifier et de comprendre le rôle des femmes dans l'action et la construction du mouvement zapatiste.

L'histoire des femmes zapatistes, le fondement de leur lutte

Parmi les premières contributions, le point de départ de la plupart des analyses sur les femmes zapatistes est le travail de Rovira (1996). Cette auteure présente des entretiens de première main avec des femmes zapatistes réalisés pendant les premières semaines du soulèvement. À travers une série d'entretiens avec des femmes qui, bien qu'étant des acteurs publics à l'époque, étaient invisibles pour les médias, Rovira restitue en voix propre les raisons qui les ont poussées à prendre les armes, justifiées par l'expérience de leur vie de paysannes indigènes et pauvres. L'auteure rassemble également les différents récits qui les ont amenées à prendre conscience de la nécessité de rejoindre l'EZLN. À l'appui de ces voix, Falquet (2001), dans une analyse de la Loi Révolutionnaire des Femmes, présente des données sur les conditions de marginalisation dans lesquelles se déroule la vie des paysannes indigènes du Chiapas. Elle montre que la charge de maintenir la reproduction culturelle de la communauté a laissé les femmes dans les pires conditions sur toute l'échelle sociale. Cela se traduit par les taux les plus élevés de manque d'accès à la santé, à l'éducation et aux droits les plus fondamentaux. Cela conduit l'auteure à s'interroger sur l'avenir de la libération des femmes dans ce cadre communautaire.

Dans le même esprit, Klein (2014) reprend le travail initié par Rovira. Lors d'entretiens collectifs avec des dizaines de femmes de la région de Morelia, elle recueille des

témoignages sur leur histoire avant le soulèvement et sur leur participation politique après le soulèvement et durant les premières années d'autonomie organisée. L'auteure nous offre plus d'éléments autour des significations que les femmes donnent à leur lutte et à leur résistance par le travail collectif généré dans l'autonomie et l'articulation avec les femmes de différentes villes de la région de Morelia. L'auteur précise que ce travail a été réalisé sur demande de la commission des femmes (pendant le mandat de Maribel) pour l'élaboration de matériels internes sur leur histoire. Ce document, ainsi que le texte de Rovira, sont des matériaux exceptionnels, car ce sont des moments uniques où les auteures ont eu accès aux paroles directes d'une bonne représentation de femmes.

Intersection entre culture et action politique des femmes zapatistes comme contribution pour repenser les féminismes

Dans une étude ethnographique dans une communauté zapatiste tojolabal située dans la région de Morelia, Millán (2015) développe une analyse des formes de féminisme que les femmes zapatistes construisent. Au quotidien et au croisement des générations, les jeunes femmes zapatistes intègrent la culture, la lutte pour l'autonomie et la transformation des relations de genre. L'auteure nous montre que cette façon de construire le genre remet en question les façons de le comprendre à partir d'un féminisme hégémonique. Par conséquent, il produit une déconstruction épistémique d'autres paradigmes hégémoniques tels que l'État-nation mexicain. Dans la même veine, Marcos (2011) analyse certains éléments culturels et linguistiques qui contribuent à une nouvelle conception du féminisme. A l'intersection de ces éléments, l'auteure situe la libération des femmes par leur participation au zapatisme avec les concepts culturels qu'elle désigne comme référents dans la socialisation communautaire des peuples indigènes zapatistes.

Même si le mouvement zapatiste a rapidement attiré l'attention des féministes du monde entier, les femmes zapatistes ne se sont pas revendiquées comme féministes. Ce n'est que très récemment que des concepts tels que le patriarcat ont été intégrés dans leur discours. Ceci est précisément dû à un décalage initial entre le zapatisme et le féminisme hégémonique.

À cet égard, Vuorisalo (2011), dans une analyse du discours des textes publics des femmes zapatistes de 1994 à 2009, se demande si l'on peut réellement parler d'un féminisme zapatiste ou s'il s'agit d'une manière particulière de conceptualiser leur processus de libération par les femmes en lutte. Pour l'auteure, le fait que l'action des femmes se situe en dehors des conceptions théoriques préconçues a permis aux zapatistes de nommer et de comprendre leur propre processus de libération, générant plus de contributions à repenser les féminismes que l'inverse.

Tout au long de la première décennie de l'insurrection zapatiste, la vaste littérature produite s'est principalement concentrée sur l'analyse politique et historique du soulèvement, ses revendications, le conflit avec l'État mexicain, les communications de la structure politico-militaire et ses apports aux mouvements sociaux : Le Bot (1997), Harvey, Baschet (2005), Montemayor (1996), Vázquez (1999), Tello (2000), entre autres, ayant comme principaux apports les voix de leurs dirigeants, à l'exception des premiers textes sur les femmes zapatistes que j'ai mentionnés plus haut.

A l'automne 2003, les structures garantes du projet politique d'autonomie zapatiste ont été rendues publiques. Avec la création des "Caracoles" et des "Conseils de Bon Gouvernement" (CBG), l'EZLN a également ouvert la possibilité, qui a duré environ jusqu’à 2006, pour des personnes extérieures de mener des recherches académiques sur le territoire zapatiste concernant le processus d'organisation civile. C'est alors qu'avec l'autorisation des CBG de réaliser des entretiens collectifs, il a été possible pour la première fois d'accéder à la voix des zapatistes qui construisaient les structures civiles.

Durant cette période très particulière, les principales recherches ont été menées dans le domaine de la construction de l'autonomie. L'une d'entre elles, réalisée dans la municipalité 17 de Noviembre sur la base d'entretiens collectifs avec des membres du conseil autonome, est celle de Mora (2008, 2018). Ce travail montre comment l'organisation collective de l'autonomie zapatiste a été sous-tendue par une longue histoire de lutte pour la terre et contre la « finca ». Il montre également comment l'organisation zapatiste a donné naissance à une pratique politique ancrée dans une compréhension collective de l'histoire de l'action politique basée sur la construction du bien commun.

Cette manière collective de faire met à l'épreuve "l'État néolibéral et racial", comme le décrit l'auteure.

Dans le même ordre d'idées, dans la municipalité tojolabal Vicente Guerrero, Cerda (2011) analyse les significations et les répercussions de l'organisation collective de l'autonomie, qui se construit dans une forme d'organisation répondant aux valeurs et à la cosmovision tojolabal et qui remet en question le multicuturalisme de l'État néolibéral.

Forbis (2003) analyse également l'autonomie zapatiste comme un défi majeur au néolibéralisme et à ses gouvernements. Ses recherches, menées dans la région de La Garrucha, montrent les contradictions entre ce qui serait une reconnaissance individuelle de la citoyenneté ethnique et la reconnaissance d'une autonomie basée sur des droits collectifs. Ce défi provient non seulement de la construction collective de l'autonomie mais aussi de l'organisation des femmes en son sein, ce qui montre que, collectivement, les zapatistes ne remettent pas seulement en question le contrôle patriarcal local, mais surtout la violence patriarcale de l'État et les discours qui caractérisent les femmes indigènes comme des victimes de leur propre culture. Cette conception de la culture indigène comme oppressive pour les femmes a de fait été l'un des arguments utilisés par l'État pour ne pas reconnaître le droit à l'autonomie.

Allant plus loin dans l'étude des pratiques organisationnelles de l'autonomie zapatiste, Baronnet (2012) analyse comment les différents systèmes éducatifs et écoles zapatistes ont été construits dans les cinq zones. À partir de cette forme de matérialisation de l'autonomie, ils montrent comment les territoires organisés déstabilisent l'État en prenant en main le contrôle de la politique et de l'éducation des générations futures.

Une autre recherche qui correspond à cette période de travaux universitaires est celle d'Estrada (2007). Cet auteur a mené ses recherches dans trois communautés divisées de la zone de *La Realidad* et dans trois communautés non zapatistes. Contrairement aux études précédentes, cet auteur a réalisé une étude socio-historique dans laquelle il soutient que le fait que l'EZLN soit une structure militaire en fait un élément nocif pour le développement politique et démocratique des communautés, qu'il décrit comme étant soumises à l'autoritarisme de cette structure. Comme issue, il propose l'existence

d'organisations paysannes de dialogue avec l'Etat, comme celles qui existaient dans ces communautés et que, selon cet auteur, l'EZLN s'est approprié pour s'étendre. Contrairement à d'autres analyses du processus d'autonomie zapatiste comme alternative au néolibéralisme multiculturel, cet article n'aborde pas le caractère culturel des communautés étudiées. Les critiques à l'encontre de cet ouvrage (Pérez 2008, Baschet 2010) ont souligné son sens réducteur quant à la capacité d'organisation des zapatistes, l'auteur présentant les bases d'appui zapatistes comme des gens naïfs manipulés par une structure militaire. Il s'agit là du dernier travail réalisé avec l'aval des CBG au cours de cette courte période d'ouverture à la recherche universitaire de 2003 à 2006.

Plusieurs travaux ultérieurs ont été initiés à la fin de cette période : il s'agit de recherches sur l'autonomie conçues dans l'idée qu'elles allaient être autorisées mais qui, le moment venu, n'ont plus été avalisées et ont dû être réorientées vers un champ d'analyse périphérique au terrain zapatiste. C'est le cas du travail de Melenotte (2014), qui consiste en une ethnographie de la violence dans la municipalité de San Pedro Chenalhó et les stratégies de résistance pour y faire face dans la municipalité autonome de Polhó.

Un autre travail dans cette série est celui d'Aquino (2012), qui analyse la migration vers les États-Unis effectuée par les enfants des « luttes indigènes » zapatistes et zapotèques, ainsi que l'interprétation donnée par ces nouvelles générations à la migration et leur organisation en réseaux de migrants.

De même, Newdick (2012) analyse le cas de deux femmes zapatistes tseltal violées par des éléments de l'armée mexicaine en 1994. Pour l'auteure, ce cas paradigmatique montre les stratégies politiques et discursives que les femmes développent en faisant appel non pas à la justice individuelle, mais à la justice collective, ce qui a exposé l'État mexicain comme une structure sexiste et raciste.

Dans cette vague de travaux, on trouve aussi l'étude du carnaval de Polhó de Martínez (2013). À la différence des travaux précédents, et en raison de l'intérêt pour le sujet du Conseil Autonome de Polhó, ce carnaval a pu être enregistré pendant dix ans, ce qui fait de ce matériel une ethnographie visuelle et écrite unique, puisque chaque année la caméra de l'anthropologue a capté un aspect différent de cet événement célébré depuis des siècles

par les peuples tsotsil. Parmi les nombreux aspects auxquels on peut accéder dans ce travail, l'auteur souligne la réinterprétation de l'histoire collective dans la lutte zapatiste qui se reflète dans la métaphore du carnaval. On peut conclure ici ce deuxième ensemble de travaux académiques qui touchent indirectement à la question de l'autonomie zapatiste.

Entre 2013 et 2014, les zapatistes lancèrent une initiative appelée "La petite école zapatiste", ouvrant ses portes à plus de 6000 participants du monde entier (incluant l'auteure de la présente thèse), qui ont séjourné pendant trois jours au sein de familles zapatistes pour apprendre par expérience directe le quotidien de l'autonomie. C'était une façon de démocratiser les connaissances sur la vie dans les communautés zapatistes et l'organisation communautaire. Chaque visiteur était accompagné durant son séjour d'une personne chargée de lui expliquer l'histoire, la lutte et l'autonomie zapatistes. Cette initiative visait à diffuser la parole civile zapatiste à grande échelle, et fut l'occasion de faire connaitre quatre publications préparées pour l'évènement, appelées « La liberté selon les zapatistes » : *Gouvernement autonome* I et II, *Participation des femmes dans le Gouvernement autonome* et *Résistance*. Ces livres condensent l'explication des zapatistes sur le fonctionnement de leurs structures autonomes et comprennent des témoignages de la phase clandestine à laquelle les femmes ont participé et de la manière dont les communautés font face à la guerre contre-insurrectionnelle dans la vie quotidienne.

Baschet (2018) analyse les leçons de la *Petite Ecole* dans une perspective systémique et ce que signifie cette construction des communautés zapatistes face à la crise capitaliste. L'auteur montre en quoi le zapatisme peut être, bien qu'il s'agisse d'une expérience unique, une fenêtre pour réfléchir à d'autres formes d'organisation sociale non capitaliste qui mettent le respect de la vie au centre de l'action sociale.

Le dernier travail en date concernant l'autonomie zapatiste sur le terrain est celui de Fernández (2017). L'auteure fut invitée par les cinq CBG à documenter l'exercice de la justice au sein de l'autonomie. Bien que cette publication ne présente que le processus dans la zone « Selva Tseltal » (caracol de La Garrucha), l'auteure a interviewé des dizaines d'autorités des cinq zones zapatistes. Il s'agit d'une analyse collective de toutes sortes de problèmes de justice auxquels les CBG ont été confrontés et des différentes manières de résoudre chacun d'entre eux en vertu de leurs propres principes éthiques, qui

combinent valeurs communautaires et principes zapatistes. Le document de Fernández met en évidence un exercice constant de réparation plutôt que de punition.

Où se situe cette thèse

Dans l'ensemble de la littérature sur l'autonomie, on ne trouve pas beaucoup d'études empiriques qui permettent de comprendre comment la construction du projet politique zapatiste, dans sa forme matérielle, philosophique et stratégique, est aussi le produit d'une histoire de genre, et comment les femmes zapatistes ont contribué à la construction d'une alternative politique. C'est sur ce point que cette thèse cherche à apporter une contribution. Plus précisément, je cherche à comprendre comment l'incorporation d'expériences de genre dans le zapatisme concourt à la construction de propositions politico-sociales et économiques qui ont pour centre la production sociale de la vie.

Cette thèse est la narration d'un point de vue situé et distancié sur la construction et la socialisation d'un projet politique, qui s'est transformé en une forme de gouvernement autonome dans une zone spécifique du territoire zapatiste. J'entends également montrer que ce projet politique est le fruit d'actions politiques et sociales de longue haleine dans lesquelles les femmes ont joué un rôle décisif.

Ce travail vise à reconnaître les trajectoires singulières qui ont transformé et contribué au projet politique zapatiste, non pas de manière spontanée, ni comme le fruit du génie de deux femmes, mais comme le produit d'une longue histoire de genre socialisée entre des centaines de femmes et délibérée dans les organes de décision où ces femmes ont pris place. En ce sens, c'est l'histoire de femmes en immersion dans une organisation collective et à l'avant-garde d'un pouvoir construit collectivement à travers un mouvement armé. Je voulais ainsi contribuer à une lecture différente du matériel sur les études zapatistes.

Fillieule et Roux (2009) soulignent qu'une pratique constante au sein des mouvements sociaux consiste à effacer le rôle fondateur des femmes au profit d'une conception intégrale du mouvement, généralement portée par des hommes. Ce type de pratique n'est pas un cas isolé puisqu'il obéit à des logiques patriarcales au sein des mouvements sociaux qui, soulignent les auteurs, sont des logiques « d'autant moins perçues (et critiquées)

qu'elles produisent une triple invisibilisation des hiérarchies de genre et de leurs effets dans la sphère des activités militantes » (p. 13).

Conformément à ce souci de rendre visible et de comprendre le rôle des femmes, je considère important de souligner leur apport dans cette construction et de montrer comment elles ont tracé leur chemin et comment elles ont réussi à donner forme à leurs objectifs. Même si l'un des aspects importants du zapatisme est la revendication collective des droits politiques, je considère que l'analyse d'une carrière militante[1] atypique dans son contexte nous permet aussi de comprendre le tout à travers le particulier et vice-versa.

Ce travail a été élaboré à partir du récit de trois témoignages : celui de Maribel, celui d'Ana María et le mien, ainsi qu'à partir d'entretiens avec différents acteurs du zapatisme et de sources bibliographiques. En ce sens, ma propre expérience sur le terrain ne constitue qu'une partie de ce matériel.

CONTEXTE HISTORIQUE

Dans les années 1980-1990, le pouvoir politique au Mexique passe d'un État populiste à un État néolibéral, ce qui entraîne de fortes tensions entre la politique fédérale et la politique de l'État du Chiapas. L'une en voie de néolibéralisation, et l'autre défendant les intérêts anachroniques du PRI local. Le PRI, aux mains d'une oligarchie, a utilisé les ressources fédérales pour conserver le pouvoir en exerçant une violence et un contrôle sur les communautés indigènes du Chiapas. La situation de répression et ce contrôle qui prévalait dans cet État constituait, en un certain sens, un obstacle à l'introduction du projet néolibéral, surtout au moment où le programme national de Salinas appelé Solidaridad[2]

[1] J'utilise le terme de *carrière militante* dans le sens de Filleule et Mayer (2001) et Filleule (2020).

[2] *Solidaridad* a été le programme national mis en œuvre au Mexique de 1988 à 1994, qui était au centre de la politique sociale de type néolibéral du président de la République Salinas de Gortari.

(Womack, 2009) annonçait une re-corporativisation de la campagne mexicaine, non plus en fonction d'un parti d'État, mais d'un plan économique global.

Dans la perspective de la transformation libérale de l'État mexicain, pour donner une meilleure image de la politique à l'égard des indigènes, le président Carlos Salinas de Gortari a ratifié en 1990 la convention 169 de l'OIT, *Convenio sobre pueblos indígenas y tribales*, qui reconnaît les droits des peuples indigènes dans dix domaines, en particulier les droits territoriaux et le droit à l'autodétermination. En 1992, l'article 4 de la Constitution mexicaine a été modifié en conséquence ; dans sa nouvelle formulation, cet article stipule que : « la loi protègera et promouvra le développement de leurs langues, cultures, usages, coutumes, ressources et formes spécifiques d'organisation sociale... ».

Cependant, cette même année 1992, l'article 27 de la Constitution est aussi réformé, remettant en cause les acquis de la Révolution mexicaine. En effet, cette réforme supprime les restrictions qui empêchaient jusqu'alors la vente et l'achat de terres collectives correspondant au statut juridique *d'ejidos*, intégrant ainsi au marché les terres de nombreuses communautés paysannes.

L'insurrection zapatiste a été le premier soulèvement à s'opposer aux réformes néolibérales, en particulier à l'ALENA[3] et à la réforme de l'article 27. De fait, ces sont ces réformes néolibérales qui ont accéléré l'éclatement de l'insurrection.

Le 1er janvier 1994, l'Armée Zapatiste de Libération Nationale (EZLN), composée principalement de paysannes et paysans tsotsil, tseltal, tojolab'al, chol et d'une petite fraction de métis, déclara la guerre au gouvernement mexicain en raison de l'abandon de ces peuples par les institutions et de sa complicité dans les conditions qui ont entraîné leur situation de marginalisation, d'exploitation et de pauvreté.

[3] Accord de Libre Échange d'Amérique du Nord, signé à la fin 1992 et qui est entré en vigueur le premier janvier 1994, le jour même du soulèvement zapatiste.

Cette armée indigène était l'héritière d'une longue histoire de luttes menées par diverses organisations paysannes créées à la fin des années 1970 et au début des années 1980 et qui n'avaient pas réussi à obtenir par des moyens politiques la régularisation des terres ni l'ampliation de la répartition agraire. Cette situation sans issue et la marginalisation des peuples indigènes, qui les plongeait dans une extrême pauvreté dans tout le pays, ont été un facteur déterminant dans la formation d'un mouvement insurrectionnel. Il convient de noter qu'un tiers de cette armée était composé de femmes indigènes. Leur participation dans les rangs zapatistes montre que les causes de l'insurrection étaient plus profondes et allaient bien au-delà du problème agraire et de leur situation de pauvreté. L'action militaire est la chose la plus éloignée du rôle traditionnellement assigné aux femmes dans les communautés dont elles étaient issues. Cette thèse de doctorat s'intéresse précisément aux raisons qui ont conduit ces femmes à s'engager dans les rangs zapatistes et aux conséquences que cette participation a engendrées pour le zapatisme.

Tout comme le militantisme dans les organisations paysannes a été un précurseur de l'organisation pour les hommes, Kampwirth (2002) signale qu'il y a eu plusieurs espaces où les femmes ont acquis des expériences organisationnelles importantes qui ont été une condition préalable pour qu'elles se mettent à occuper une place très éloignée de leur rôle traditionnel de genre, comme leur participation à l'EZLN. Selon cette auteure, ces espaces d'expérience ont été : le travail d'organisation promu par les équipes pastorales de la Théologie de la Libération, la participation à des organisations paysannes, la mobilité et les échanges interculturels qu'ont entraînés la colonisation de la jungle dans les années 1970, ainsi que l'influence des premiers groupes de femmes qui se consacraient en 1986 à l'étude de la condition des femmes et aux discussions sur la violence envers les femmes.

Dans les témoignages recueillis auprès des premières femmes insurgées (Rovira 1996), elles expliquent que les raisons qui les ont poussées à s'intégrer à l'EZLN ont été la prise de conscience que leur seul avenir possible dans leur communauté était une vie qui les enfermait dans un cycle de maternité dans la pauvreté et la maladie, et le manque d'opportunités pour rêver d'une vie différente de la souffrance de leurs familles et de leur communauté en général.

Avec l'insurrection zapatiste, la « problématique » des peuples indigènes devient visible sur la scène publique, porteuse d'une forte remise en cause de l'État mexicain tel qu'il existait. L'insurrection a également mis en lumière les peuples indigènes en tant que sujets de leur propre histoire. En conséquence, le débat sur les peuples originaires ne portait plus sur la politique de l'État, mais résultait d'un dialogue, dans le cadre du cessez-le-feu, avec une insurrection indigène. Pour la première fois dans l'histoire nationale, les revendications avancées par les zapatistes concernaient le droit à l'autonomie des peuples indigènes. En d'autres termes, les zapatistes ont fait porter la discussion sur l'émergence d'un nouveau pacte de relations entre les peuples indigènes et l'État et la société mexicaine en général. Par la suite, face à l'autoritarisme de l'État mexicain et à son manque de volonté politique de résoudre le conflit, l'autonomie zapatiste a poursuivi son cours par ses actions et sa résistance[4].

La société civile, par des marches massives, a forcé le gouvernement fédéral à arrêter la contre-offensive militaire et à décréter un cessez-le-feu le 12 janvier 1994. Le fait que l'EZLN accepte le cessez-le-feu en alliance avec la société civile allait constituer un pas définitif dans l'orientation que prendra le mouvement dans les années suivantes, ouvrant la possibilité de construire l'autonomie zapatiste comme un projet politique, social et culturel des peuples en rébellion. En d'autres termes, ce changement de stratégie a permis à l'EZLN de se transformer en acteur politique, non plus à la tête d'un mouvement armé mais d'un mouvement social.

Dans le cadre du cessez-le-feu et du début du dialogue avec le gouvernement fédéral, les communautés zapatistes ont entamé leur processus d'autonomie, c'est-à-dire la construction d'un gouvernement indigène, organisé dans de vastes zones de terres récupérées, ainsi que dans les communautés déjà existantes, comme le stipulent les

[4] La résistance a été la stratégie politique des villages zapatistes qui consiste à n'accepter aucun service ou projet proposé par l'État, tant que celui-ci n'honore pas les engagements signés avec les zapatistes. La stratégie de résistance a été non seulement une mesure de pression politique, mais aussi une façon de se protéger des vieilles politiques clientélistes que l'État mexicain applique pour obtenir l'obéissance politique.

accords de San Andrés[5]. Dans l'ensemble, les accords de San Andrés ratifient le droit des peuples autochtones à l'autonomie en tant que forme d'autodétermination dans le cadre national. Ils impliquent le droit des peuples à s'organiser sur le plan politique, social, administratif et juridique, ainsi que le droit à la possession de la terre, à la gestion des ressources naturelles et le droit de redéfinir les frontières municipales, sans que cela signifie une sécession de l'État mexicain[6].

À ce jour, les accords de San Andrés n'ont pas été respectés par l'État mexicain. Face à l'absence d'alternative politique pour la solution du conflit, l'autonomie zapatiste s'est construite dans les faits, une avancée cruciale étant la constitution des *Juntas de Buen Gobierno* (Conseils de Bon Gouvernement) en août 2003. La créativité collective et sa mise en pratique ont été des éléments qui ont donné une légitimité à la construction de l'autonomie dans un cadre de résistance à l'État et au milieu d'une guerre de basse et haute intensité. C'est précisément autour de cette construction, dans un contexte plein d'obstacles qui mettent à l'épreuve l'imagination du mouvement zapatiste, que se développe cette recherche.

LES ORIGINES DE CETTE RECHERCHE

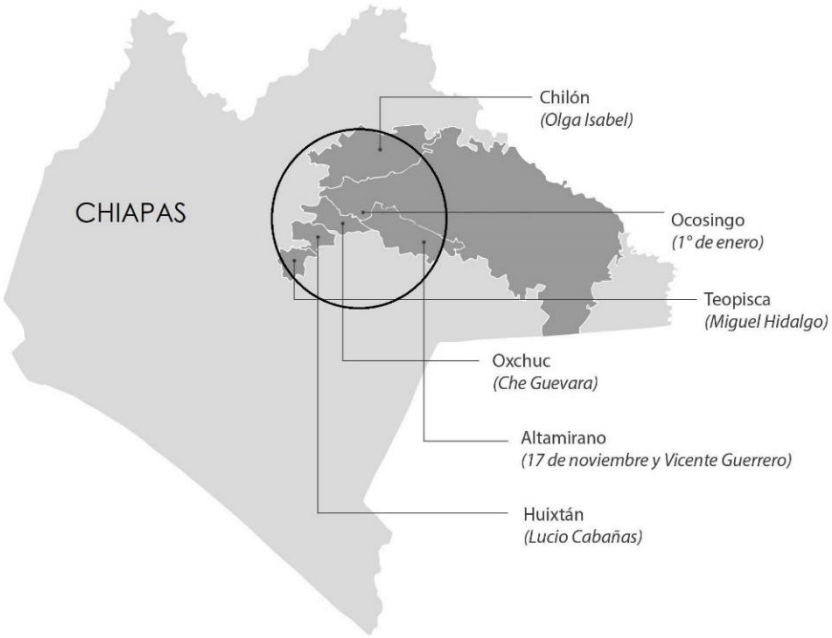
L'intérêt de développer ce travail est né des questions et des réflexions qui ont émané de mon propre témoignage. Je suis arrivée au Chiapas, État du sud-est du Mexique, en avril 1995, près d'Altamirano, dans la municipalité autonome 17 de noviembre, dont le chef-lieu est le bourg de Morelia[7]. À partir de ce moment, j'ai collaboré pendant plus de 12

[5] Les Accords de San Andrés sur les Droits et la Culture Indigènes ont été signés en février entre les représentants de l'EZLN et le gouvernement fédéral. En 2001, l'État mexicain promulgue une loi indigène qui contredit l'esprit de ces accords, en particulier en ce qui concerne le territoire et l'autonomie politique.

[6] Voir van der Haar (2005), Hernández et Vera (1998).

[7] Les Municipalités Autonomes Rebelles Zapatistes (MAREZ) ont été déclarées en décembre 1994. Une municipalité autonome comprend plusieurs communautés d'une région, certaines intégralement zapatistes et d'autres divisées, où cohabitent des familles zapatistes et des personnes affiliées à d'autre formations politiques. Cette articulation conforme un territoire rebelle imbriqué dans la démarcation en municipalités

ans à diverses initiatives liées aux communautés zapatistes, d'abord uniquement dans la municipalité 17 de noviembre, puis dans la zone que cette municipalité a formée avec six autres municipalités autonomes : Lucio Cabañas, Che Guevara, 1º de enero, Olga Isabel, Miguel Hidalgo et Vicente Guerrero, situés dans les municipalités officielles de Teopisca, Huixtán, Oxchuc, Altamirano, Ocosingo, Chilón et Bachajón ; voir la carte 1, où le cercle entoure, de manière très approximative, le territoire couvert par les municipalités autonomes mentionnées.



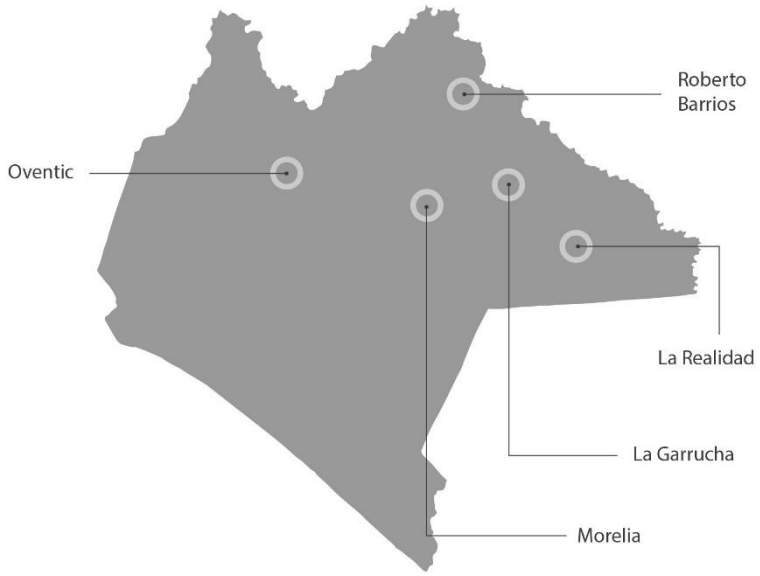
Carte 1 : Étendue approximative de la zone de Morelia
Municipalités officielles et municipalités autonomes qui y sont présentes [8]

Cette zone s'est articulée autour de l'« Aguascalientes IV », qui est devenu en 2003 « Caracol IV ». Les deux termes, Aguascalientes (utilisé de 1996 à 2003) et Caracol (à

officielles. Les zapatistes d'une même municipalité autonome participent à des travaux coordonnés pour mettre en forme le travail politique et social de la lutte zapatiste.

[8] Cartographie : Gabriela Soriano Segoviano.

partir de 2003), font référence aux régions organisationnelles zapatistes, et en même temps au chef-lieu de la région, situé dans un village particulier. A part Morelia, les quatre autres chefs-lieux sont La Realidad, La Garrucha, Roberto Barrio et Oventic (voir Carte 2). Dans cet écrit, je désigne la région dans laquelle j'ai travaillé par « zone de Morelia ».



Carte 2 : Localisation des sièges des cinq régions organisationnelles zapatistes (« Aguascalientes », puis « Caracoles »). [9]

Dans un premier temps, de 1995 à 1999, je me suis impliquée principalement dans un projet d'éducation avec des jeunes de la municipalité 17 novembre. Ces années ont été marquées par un état d'urgence constant et le harcèlement militaire, et aussi par la participation intense de la société civile – d'abord nationale puis internationale – à la création d'initiatives dispersées dans les domaines de la santé, de l'éducation, des droits de l'homme et des technologies appropriées, entre autres.

Ensuite, de 1999 à 2003, j'ai accompagné de près plusieurs initiatives promues par la major Maribel de création de structures autonomes dans la zone d'Aguascalientes IV, tout

[9] Cartographie : Gabriela Soriano Segoviano.

en continuant à aider au travail éducatif. Enfin, depuis la création des Caracoles en 2003 jusqu'à fin 2007, j'ai servi d'assistante technique au Conseil de Bon Gouvernement du Caracol IV.

Ces douze années constituent mon expérience, qui alimente en grande partie la recherche que j'ai commencé à développer par la suite, en analysant des faits et des pensées qui, sur le moment, ne relevaient pas d'un projet académique, mais d'un vécu individuel au milieu de processus collectifs. Je reviendrai plus tard sur ma trajectoire personnelle et ses circonstances.

Ce qui m'a amenée à vouloir en savoir plus sur les origines de la participation des femmes zapatistes, c'est ce que j'ai observé pendant le mandat de Maribel dans la région, de 1999 à 2003. Au cours de ces années, les communautés zapatistes se sont engagées dans la construction du projet politique d'autonomie, dans lequel elles ont commencé à coordonner de multiples tâches au niveau régional, comme la création d'un système éducatif et sanitaire. Je pense que cette expérience a été unique à l'époque dans tout le territoire zapatiste et qu'elle est devenue le projet politique qui, par la suite, sera endossé, développé par les cinq Caracoles et fera sens pour leurs habitants, selon les différentes interprétations développées par chaque Caracol.

Je considère également que ce projet politique est un produit non seulement de l'histoire et de l'expérience d'organisation et de lutte des peuples, mais qu'il a été façonné par l'expérience de genre vécue par Maribel et les femmes qui ont participé au zapatisme depuis leurs positions respectives. En d'autres termes, il constitue dans une certaine mesure un projet politique silencieux (dans le sens où il n'est généralement pas mentionné ou revendiqué en tant que tel) dans l'imaginaire des femmes qui participent à l'organisation zapatiste.

Dans la participation des femmes, il existe des aspirations explicites et implicites qui ont donné un contenu au projet politique. Il s'agit notamment de l'aspiration à transformer la vie communautaire sans y renoncer, de la possibilité pour les enfants d'imaginer un avenir possible dans leur propre village, de la possibilité d'apprendre, d'avoir la liberté de mouvement et de participation. C'est ce qui ressort de la plupart des entretiens publics

avec les femmes zapatistes sur les raisons de leur participation à la lutte armée[10], et des premières expériences de l'organisation en matière de travail communautaire (citées au chapitre II).

Il ne s'agit pas d'un projet différent ou dissident de la cause zapatiste. Il s'agit plutôt d'une contribution politique que le zapatisme a incorporée à son agenda de lutte, dans lequel convergent divers projets visant à une vaste transformation politique différente de celle du capitalisme. En d'autres termes, le contenu qui a façonné l'autonomie zapatiste est l'un de ces projets politiques, fruit de nombreux efforts, qui ont permis la participation politique des femmes dès les origines de l'organisation.

Dans ce sens, lorsque je parle de « projet politique », je ne veux pas dire un programme révolutionnaire avec des objectifs, des revendications et des principes déclarés comme base d'une lutte. Par « projet politique », j'entends plutôt l'ensemble des expériences collectives, coordonnées, organisées et visant explicitement à la transformation de la réalité communautaire. Ces expériences ont été développées dans la recherche de solutions aux besoins sur la base d'essais, d'erreurs, de succès et d'évaluations. Je fais référence à un effort collectif de toute la population d'une communauté pour créer un bien commun dans un exercice d'autonomie, selon ses paramètres culturels, dans le cadre politique que le zapatisme a ouvert. L'expérience commune a été explicitée et institutionnalisée dans le travail quotidien de commissions et a été intégrée dans les espaces de prise de décision de chaque communauté. Cette expérience a impliqué l'exercice de différentes formes de pouvoir qu'il convient d'analyser. En bref, il s'agit d'une série d'actions coordonnées dans un but précis, depuis et pour l'autonomie.

ORGANISATION DE LA THÈSE

Cette thèse est organisée en 6 chapitres dans lesquels, à partir de la trajectoire de Maribel et de quelques fragments de la trajectoire d'Ana María, se révèle un fil conducteur :

[10]Voir Miranda (1994), Rovira (1997) et Klein (2014), entre autres.

l'expérience du genre dans l'expérience politique. Au long de cette narration, nous pourrons situer ce fil conducteur à trois moments d'expérience : l'expérience initiale, analysée au chapitre 2 ; celle de la formation politique présentée aux chapitres 3 et 4 ; et enfin, la mise en pratique de l'expérience, développée aux chapitres 5 et 6.

Dans le chapitre 1 « Positionnement théorico-méthodologique », je présente une explication de la manière dont cette étude est principalement alimentée par les récits d'expériences particulières (individuelles) d'événements collectifs. Cela n'a été possible que grâce à la reconstitution historique des événements et à la réflexion commune sur ces faits, principalement avec Maribel, et plus tard aussi avec Ana María.

Dans le chapitre 2, « L'expérience de la lutte pour la terre à l'épreuve du système des fincas : expériences vécues du colonialisme interne », je commence cette réflexion, à partir d'éléments historiques, sur la manière dont s'est construite l'expérience politique et de genre de deux des femmes qui ont atteint le plus haut rang dans la structure zapatiste. Je montre comment cette expérience préalable marque leur compréhension de leur travail politique.

Dans le chapitre 3, « Genèse d'un projet silencieux : la construction de l'organisation sociale et politique », je montre que la participation préalable de femmes dans la structure militaire a été un facteur déterminant pour la croissance accélérée de l'organisation. De la même manière que cette participation initiale a permis de mener à bien les premiers travaux d'organisation politique dans la communauté, elle a généré des espaces de rencontre et de travail avec les femmes à recruter. C'est précisément dans ce travail avec les femmes que Maribel et Ana María ont commencé à concevoir un possible projet politico-social pour la transformation de la communauté, basé sur des aspirations partagées avec les femmes.

Dans le chapitre 4, « Le soulèvement armé à travers la Loi Révolutionnaire des Femmes », je montre comment, à partir des rencontres préalables avec les femmes, l'expérience de la guerre a été traversée par la revendication du droit des femmes à la participation politique, établi par la *Loi Révolutionnaire des Femmes*. En outre, je présente quelques éléments qui permettent de voir que l'expérience des combattants

zapatistes au moment de la guerre s'est également développée à partir d'une expérience de genre. Enfin, je souligne comment la préparation de la guerre et le soulèvement lui-même ont constitué un apprentissage stratégique qui a permis à Maribel et Ana María de progresser dans une trajectoire militaire qui allait les placer par la suite dans une position de pouvoir.

Dans le chapitre 5, « La mise en pratique du projet politique : l'autonomie zapatiste dans la zone de Morelia », je raconte le mandat de la major Maribel, qui correspond à la première fois qu'elle a eu un ample degré de liberté quand elle se trouvait à la tête de dizaines de villages. En m'appuyant sur certains récits de l'organisation entre communautés qui a abouti à l'autonomie de la zone, je montre que la manière dont elle a exercé sa fonction en lien avec les communautés est la condensation des expériences politico-historiques et de genre transmises dans la mise en œuvre du projet politique d'autonomie.

Dans le chapitre 6, « Un projet de paix face à une logique de guerre : Conseil de Bon Gouvernement et défis pour les nouvelles générations », je soutiens que l'expérience développée dans la zone de Morelia a signifié la mise en œuvre des accords de San Andrés et était donc un projet conçu comme un projet de paix, mais que le fait que ces accords n'ont pas été appliqués a entraîné la continuation d'une logique de guerre et, de ce fait, d'une logique patriarcale qui se répercute à l'intérieur et à l'extérieur de l'organisation. Cette situation a eu pour conséquence le départ de Maribel et d'autres femmes zapatistes, ce qui a représenté une perte importante de penseuses zapatistes. Cependant, la voie ouverte par les femmes au cours de plusieurs décennies de zapatisme a également permis qu'aujourd'hui de nouvelles générations de femmes puissent accéder à la participation politique et à diverses fonctions, et relever le défi de construire une autonomie au milieu d'une guerre qui mise sur l'affaiblissement du mouvement.

Dans les conclusions, je fais une synthèse du parcours analytique de cette recherche, en partant de ma propre expérience et de la façon dont, sur cette base, un chemin d'apprentissage a été ouvert. Je souligne les principaux enseignements tirés, ainsi que les questions qui restent à approfondir.

Enfin, je tiens à préciser que, bien qu'une grande partie de cette étude soit le fruit d'un travail de réflexion en commun avec divers acteurs, ce que j'expose dans ce texte relève de ma propre responsabilité et reste l'expression de mon point de vue personnel.

CHAPITRE 1
POSITIONNEMENT THÉORICO-MÉTHODOLOGIQUE

Ce chapitre présente la manière dont ce travail de recherche est né et la méthodologie utilisée pour le mener à bien. Je reviens sur les défis auxquels j'ai été confrontée, en détaillant les ouvrages et théories dans lesquelles j'ai trouvé un écho et des pistes pour mes réflexions. J'explique également comment mes décisions méthodologiques ont avant tout été modelées par mon parcours personnel (notamment par le biais du mouvement zapatiste) et seulement plus tard par la sphère académique – mon intérêt pour ce mouvement étant antérieur à cette recherche doctorale.

Je propose d'aborder quatre points dans ce chapitre. Le premier expose la nécessité de considérer les femmes comme des actrices individuelles au cœur d'un mouvement qui privilégie le concept d'acteur collectif. Dans un deuxième temps, je présente les antécédents de cette recherche puis dans un troisième point, je décris ma propre expérience sur le terrain et la méthodologie employée au cours de l'analyse personnelle et collective. Enfin, dans une quatrième partie, je détaille l'approche théorique et analytique utilisée pour le traitement des données.

1.1 FEMMES ACTRICES *VERSUS* ACTEUR COLLECTIF ANONYME

Travailler sur un mouvement dont la lutte se poursuit et qui évolue dans un contexte de guerre de basse intensité et de multiples tensions politiques internes et externes, représente un défi méthodologique. Il faut tout d'abord mentionner que, dans le cas du zapatisme, les protagonistes du mouvement ont choisi de ne pas participer aux recherches académiques et de ne pas s'investir dans des analyses externes à leur propre processus. Par ailleurs, concernant cette recherche, rendre visible la participation politique des femmes, leurs apports et les obstacles qu'elles ont rencontrés interpelle. En effet, dans son discours public, le mouvement zapatiste a mis l'accent sur une construction collective

d'unité et les acteurs principaux y sont présentés comme un ensemble d'hommes et de femmes anonymes.

Ce travail s'est donc fait à contre-courant de la logique d'action et de pensée du processus zapatiste lui-même. Par conséquent, non seulement ce travail n'a pas obtenu l'autorisation de réaliser des entretiens, mais il s'est également confronté à l'incompréhension de diverses personnes proches du zapatisme.

Pourquoi alors avoir insisté sur un travail de cette nature si les conditions pour une réflexion commune et respectueuse de la volonté des zapatistes ne semblaient pas réunies ? Tout d'abord, car bien qu'il soit légitime qu'un mouvement cherche à être et à se montrer comme un acteur collectif sans distinction de genre, il m'a semblé nécessaire de comprendre l'action des femmes, souvent rendue invisible et diluée dans la collectivité dominante, où finalement, leurs aspirations se mélangent et disparaissent. Ce phénomène a effectivement pu être observé dans des constructions de projet communs de transformation de la vie lors d'autres processus révolutionnaires en Amérique latine, comme l'ont documenté différentes études réalisées notamment par Falquet (2003), Rivera *et al.* (1995), Murguialday *et al.* (1996) ou encore Kampwirth (2002). Ces études montrent que, dans différentes expériences révolutionnaires, bien que les femmes aient fait partie du mouvement et aient même atteint des postes de grande responsabilité et de commandement, elles ne réussissent pas à atteindre leurs objectifs au sein de la lutte, car ceux-ci sont considérés secondaires par les directions politiques, occupées par des hommes. Et même quand des avancées de genre sont obtenues, une fois l'heure de la paix arrivée, elles s'estompent, car ces avancées restent subordonnées à une structure patriarcale.

Je considère par ailleurs que la réflexion sur la connaissance émanant de processus collectifs est fondamentale pour la compréhension de l'histoire présente dans laquelle je m'inscris moi-même. Je défends personnellement une sociologie de l'émancipation

sociale basée sur un regard critique et rejoins en cela Bourdieu qui considère la sociologie comme un champ de bataille[11].

Dans cette recherche, bien que le contexte suggère certains défis impliquant une adaptation méthodologique, comprendre l'expérience particulière du vécu collectif est essentiel. C'est ainsi que j'en suis venue à considérer mon propre témoignage comme un matériel clef m'ayant incité à explorer des options d'étude différentes de celles d'une recherche conventionnelle. J'ai alors été amenée à travailler avec des femmes dont les trajectoires avaient marqué l'expérience zapatiste alors que l'histoire de leur participation s'était paradoxalement vue effacée dans le processus de construction collective. C'est ainsi que cette recherche s'est transformée en un ensemble de témoignages, de trajectoires et de reconstructions de situations, nous ayant permis, à ces femmes et à moi-même, de bâtir un regard commun à partir de nos différentes expériences. Je tente donc dans cette recherche de recréer un point de vue collectif à partir d'histoires individuelles.

Mon expérience m'a aidée à percevoir les décisions collectives comme étant élaborées par des individus en mesure de choisir librement les actions auxquelles ils souhaitaient ou non participer. Ces choix concernaient les priorités de chacun, souvent déterminées par les problématiques du quotidien. J'ai ainsi compris que le changement des priorités quotidiennes déterminait en partie la transformation sociale. En résumé, j'ai pu percevoir un ensemble d'actions individuelles qui, en les articulant, participent à la formation d'un tout. J'ai par conséquent voulu insister sur la description de situations permettant de comprendre le collectif à partir d'événements particuliers, et non l'inverse. C'est ainsi que j'en suis venue à privilégier dans mon travail le concept d'« acteurs » plus que celui d'« agents ». Je considère en effet qu'il est davantage question d'individus immergés dans différents niveaux d'action résultant de leurs propres décisions, que d'individus exécutant des actions précédemment déterminées (comme je propose de l'expliciter plus loin)[12].

[11] Voir Boltanski (2009).

[12] Voir Boltanski (2009), Touraine (1965 y 1984), *inter alia.*

Les témoignages et expériences d'un nombre réduit d'acteurs, parmi lesquels j'inclus mon propre récit, constituent la matière essentielle et le point de départ de mes réflexions. J'assume pleinement cette orientation méthodologique qui, plus qu'une limitation, est en réalité une *délimitation* de mon objet d'étude. En effet, si ces données manquent éventuellement d'une perspective quantitative plus importante, elles permettent néanmoins l'accès à une riche trame d'événements, de décisions et de vécus uniques, révélateurs de processus sociaux et culturels qui prennent forme dans l'expérience zapatiste.

De surcroît, si ces actions semblaient se développer en temps de paix, elles étaient en réalité sillonnées par un contexte de guerre et leur articulation a constitué une complexité analytique supplémentaire. Par ailleurs, il faut rappeler que la société zapatiste se pense hors du prisme de l'État-nation. Il s'avère donc important de préciser les éléments qui la définissent en tant que société sans oublier d'aborder la persistance de la question coloniale qui la démarque du reste du Mexique. Enfin, pour mener une analyse où le genre ne se pense pas depuis la liberté individuelle, mais comme appartenant à une collectivité, il est apparu nécessaire d'étudier la manière dont les femmes pensaient leur processus de libération.

1.2 LES ÉTAPES ANTÉRIEURES À CETTE RECHERCHE

Cette recherche se situe dans la continuité d'une réflexion formulée lors de deux travaux précédents.

Tout d'abord dans le mémoire présenté pour l'obtention du diplôme de sociologie générale à l'EHESS et intitulé *Autonomie Zapatiste 1995-2007 : une fenêtre sur le possible. Fragments d'un Témoignage*[13]. Il s'agit d'une étude ethnographique qui présente plusieurs moments du processus d'autonomie, dans la zone du Caracol de Morelia, permettant notamment de comprendre l'organisation des communautés et la

[13] Ce document fut présenté en 2010 et réalisé sous la direction d'Yvon le Bot et de Michel Wieviorka.

mise en place de l'autonomie dans cette zone. Le second travail est le mémoire présenté pour l'obtention du grade de Master de sociologie générale à l'EHESS intitulé *Espaces de transformation dans l'autonomie zapatiste : la participation des femmes*[14]. Cette étude présente des épisodes de vie de quatre femmes de plusieurs générations et des espaces de participations différents au sein de l'organisation zapatiste. À partir de ces portraits, je montre que les femmes avaient des raisons qui leur étaient propres de s'engager dans la lutte et que, de fait, leur participation se distingue de celles de leurs *compañeros*.

Suite à ces deux réflexions – qui alimentent également cette thèse doctorale – il m'est apparu nécessaire d'analyser et d'approfondir **la manière dont la participation précoce des femmes a influé sur le projet politique**, thème qui nous occupe ici.

1.3 LE POINT DE DÉPART DE LA RECHERCHE

Comme mentionné plus haut, ce travail naît du besoin de comprendre et de réfléchir aux apprentissages de l'expérience et de la pratique collective, au sein du processus de construction de l'autonomie zapatiste. Il part de mon expérience et de mon témoignage, qui s'étendent sur 22 années – d'avril 1995 à octobre 2007. Ma participation durant cette période fut de caractère solidaire avec la lutte zapatiste et j'ignorais alors que cette expérience me mènerait à la réflexion académique en cours.

Mon témoignage se divise en trois périodes et perspectives.

La première, **d'observation participante**, commence dès mon arrivée dans les communautés zapatistes en avril 1995. Il s'agit de ma première rencontre avec les communautés indigènes organisées, une rencontre vécue depuis ma perspective d'alors : celle d'une étudiante universitaire citadine. Ce regard s'est progressivement transformé alors que je m'engageais dans un projet d'éducation dont l'initiative émanait de la société civile en solidarité avec les communautés zapatistes. Ce projet a accompagné la

[14] Ce travail fut présenté en 2011 et réalisé sous la direction de Michel Wieviorka.

transformation d'une municipalité autonome durant cinq ans, au cours desquels se sont impliqués de jeunes hommes et femmes issus de plus de quarante communautés appartenant à la municipalité autonome « 17 de noviembre ». Il faut préciser que malgré la participation de dizaines de jeunes zapatistes, les communautés maintinrent une distance avec ce qu'ils considéraient comme un projet solidaire et externe à l'initiative des populations elles-mêmes.

La seconde période est celle de ma **participation dans la construction de l'expérience collective**. En 1999, sous la responsabilité des communautés, j'ai été invitée à participer au processus visant à mettre en place les projets d'éducation autonome dans la zone de Morelia, incluant la participation coordonnée de sept municipalités autonomes. Ces années furent fondamentales dans ma compréhension des populations en question et de la construction de leur autonomie. En premier lieu car, en comparaison avec la première initiative, les rôles se sont inversés – de telle sorte que mes activités restèrent subordonnées aux initiatives de l'ensemble des acteurs zapatistes – puis en second lieu car, du début de l'an 2000 à la fin de 2002, ma participation fut profondément marquée par le fait de vivre à plein temps dans une communauté zapatiste, au sein d'une famille. Ces circonstances changèrent radicalement ma compréhension de ces populations et de leurs protagonistes. Elles me permirent de comprendre de nombreuses dynamiques subjectives dans la participation politique et la manière dont celle-ci s'intègre à la vie quotidienne d'une famille et d'une communauté.

Enfin, la troisième période est celle de la **synthèse et de l'accompagnement de l'expérience collective**. De 2003 à 2007, j'ai eu l'honneur d'accompagner le processus de Conseil de Bon Gouvernement « Corazón del Arcoíris de Nuestra Esperanza », en **participant techniquement à la gestion** de certains projets solidaires. Cette opportunité unique me permit de connaître deux générations de participants du Conseil de Bon Gouvernement, l'organisation et la relation de ce dernier avec les populations et les différents acteurs.

C'est ainsi que s'est construit mon témoignage sur les pratiques quotidiennes des femmes et hommes protagonistes du zapatisme. Ces trois périodes m'ont aidée à me familiariser

avec certaines des idées relatives à la construction de l'autonomie et à la manière dont se tissent les multiples relations impliquées dans ce processus.

1.4 TRAITEMENT DE L'INFORMATION

1.4.1 Le vécu de l'expérience

La dynamique de transformation et de construction de l'autonomie est difficilement perceptible pour un œil extérieur à la communauté. La vie qui s'y déroule laisse souvent transparaître une apparente quiétude et monotonie. Dans cette impression d'un temps statique, les dynamiques quotidiennes productives, domestiques et religieuses, peuvent laisser penser que peu de choses se passent. C'est également le cas des enjeux politiques qui s'exercent au moyen de petites et discrètes actions, dans un paysage de campagne teinté de maisonnettes faites de petites planches et parfois très éloignées les unes des autres, des lieux où les uniques espaces communs sont l'église ou l'école pour les enfants.

Dans les communautés zapatistes, l'accès aux assemblées est compliqué et, dans un contexte où tout semble encadré par la pensée collective et politique, il est difficile d'accéder à une pensée subjective. Un discours commun basé sur des référents et principes politiques partagés suscite un sentiment d'appartenance tout en créant une identité zapatiste favorisant les liens avec l'extérieur des communautés organisées[15]. Il est en effet complexe d'appréhender le sens individuel et subjectif qui motive un individu à opter pour une action collective suggérant une implication de tous les aspects de son quotidien. De fait, la barrière pour comprendre le subjectif n'est pas seulement due au fait qu'il s'agit d'une organisation politico-militaire, mais également à ce qu'elle permet de

[15] Nous pouvons citer à titre d'exemple les discours prononcés en 2007 durant les « Rencontres des zapatistes et des peuples du monde ». Lors de ces rencontres, des centaines d'autorités civiles zapatistes ont transmis à la société civile leur expérience de l'autonomie et les principes qui la soutiennent.

se défendre contre la domination culturelle et politique des *caxlanes*[16]. Il existe donc une frontière symbolique entre l'intérieur et l'extérieur de la communauté : la langue, les secrets ou les espaces de soin, entre autres, ne sont pas des espaces ouverts au monde « du dehors ». En cela, une identité politique homogène représente une forme d'unité et de force, des valeurs très importantes chez les populations du Chiapas en général[17].

Le fait d'avoir cohabité avec des populations zapatistes durant une période longue et continue m'a permis de saisir la portée de certains événements et d'observer comment se tissent les réseaux relationnels. Or, bien qu'ayant été une accompagnante de longue date, de nombreux éléments échappent encore à ma compréhension. En dépit du fait d'avoir passé un temps significatif dans ce champ culturel et d'avoir été acceptée par les familles dans leurs espaces intimes, j'ai toujours été considérée comme une *compañera* externe à la communauté.

1.4.2 La reconstruction de l'expérience

Un des défis de la reconstitution de mon expérience fut la narration postérieure de situations et d'événements non documentés sur le moment et qui, en raison du temps écoulé depuis lors, apparaissaient comme des souvenirs flous, incomplets, incohérents ou comme un amalgame de faits et de temporalités condensés. Déterminer les souvenirs significatifs et comprendre pourquoi ils l'étaient fut une tâche ardue.

Au début de l'écriture de mon témoignage, plusieurs expériences commencèrent à émerger au milieu d'un chaos d'informations où se mélangeaient les événements, tous détachés d'une temporalité donnée. Ils prirent peu à peu forme et apparurent comme les petits fragments d'une grande mosaïque d'expériences fractales reliées à de multiples dimensions de la réalité. Pour mener à bien cette étape de récupération et d'écriture, je

---

[16] Le terme de *caxlan* est une adaptation en langues mayas du mot espagnol *castellano* « castillan ». Il a dans un premier temps désigné les colonisateurs espagnols mais se réfère maintenant à tous les mexicains non indigènes, porteurs de la culture dominante.

[17] Rus (2004) illustre certains de ces référents culturels pour les villages de Chamula, repensés par l'État par l'intermédiaire de charges politiques.

me suis aidée de la philosophie de Williams James *Empirismo radical* (2007). Cela m'a permis d'entrevoir la valeur de chaque vécu, la manière dont il se construit et les apprentissages qu'il lègue. Pour James, la connaissance ne peut s'acquérir que de manière empirique. L'expérience porte l'explication sur l'individu et, par conséquent, le tout s'élabore telle une collection et l'universel est une abstraction et non pas un fait subjectif. Comme dit James (p. 66) « la connaissance des réalités sensibles vient à la vie successivement à l'intérieur de l'expérience ».

À partir de cet exercice de reconstruction et d'analyse, des aspects que je n'avais pas perçus au moment même de l'expérience ont refait surface. L'un d'entre eux concernait le travail des femmes dans le processus de participation politique. Cette préoccupation est née au moment où la réalité pouvait être, d'une certaine manière, photographiée et immobilisée. Il devint alors possible d'observer plus posément des éléments qui ne m'avaient pas interpellée au moment du vécu de l'événement.

C'est en cela que j'affirme que c'est l'expérience vécue sur le terrain de cette recherche qui m'a menée à la sociologie – et postérieurement à l'étude des féminismes – et non l'inverse comme cela peut parfois être le cas dans une recherche académique conventionnelle. Depuis cette perspective, **je défends donc l'expérience, en particulier l'expérience du collectif, comme une source primaire de connaissance et de théorie.**

À partir de mon témoignage, je cherche à dépasser l'expérience elle-même pour rendre intelligible la connaissance émanant de la réalité de l'expérience au moment où celle-ci s'est produite. Cette connaissance n'est pas évidente dans la reconstruction et la narration du vécu. Dépasser l'expérience, c'est rechercher ce qui ne se voit pas en observant la réalité. Ainsi, comprendre les éléments historiques qui eurent un impact à un moment donné ou lors d'une situation particulière m'ouvrit une nouvelle perspective du vécu. Il fut en outre nécessaire de rechercher plusieurs couches d'expériences, proposant ainsi une autre lecture des faits, et enfin, il fallut saisir l'organisation des relations au moment du découpage historique de l'analyse.

1.4.3 Autres sources primaires de connaissance

Cette recherche s'est également confrontée à l'impossibilité de revenir sur le terrain pour travailler avec les acteurs qui construisent actuellement l'autonomie zapatiste. À l'origine, ce travail fut pensé comme une restitution de faits permettant une discussion et une analyse collectives de la connaissance issue d'une pratique à son tour collective. Pour des raisons propres – et légitimes – de l'organisation zapatiste, cela n'a pas été possible. Les différents événements décrits dans ce travail n'ont par conséquent pas pu être enrichis et comparés à la compréhension et au regard réflexif d'une quantité significative de témoins et d'acteurs. J'ai en revanche pu m'appuyer sur le témoignage de certaines des protagonistes de la période qui nous occupe. Deux d'entre elles occupèrent des charges figurant parmi les plus hautes responsabilités de l'organisation de zone. Le travail réalisé au regard des différents témoignages fut donc essentiel pour dépasser l'expérience individuelle et subjective.

Dans le but d'élaborer une compréhension conjointe du collectif, je me suis appuyée sur la trajectoire de Maribel – fil conducteur de toute la recherche – et sur des fragments de celle d'Ana María.

En guise de second niveau de témoignages, j'ai incorporé des entretiens réalisés avec des proches de Maribel ainsi qu'avec d'autres acteurs et actrices engagés dans les différentes étapes de l'expérience collective de la zone en question – bien qu'actuellement, ils et elles n'y aient plus de participation directe.

Pour compléter ce travail ethnographique, je me suis appuyée sur d'autres sources émanant de différents acteurs qui, depuis d'autres espaces, ont également témoigné de l'expérience zapatiste (Théologie de la Libération ou Organisations Non Gouvernementales, entre autres). Enfin, plusieurs entretiens publiquement disponibles[18]

[18] Voir Rovira (1996), Rojas (1994), Klein (2014), *inter alia.*

et la documentation bibliographique de l'histoire de ces populations ont également constitué des références clefs.

1.4.4 Réflexivité conjointe du collectif

Savoir comment initier une réflexion depuis la distance ne fut ni facile ni évident mais m'a permis de découvrir que je n'étais pas la seule à souhaiter comprendre le sens de ces apprentissages collectifs. C'est ce que j'ai pu observer en faisant part de cette préoccupation à certaines des femmes avec qui j'avais travaillé et partagé une expérience de construction du collectif – bien que certaines d'entre elles ne participent plus aux travaux zapatistes. La nécessité commune de comprendre l'expérience qui avait transformé nos vies est devenue évidente. J'ai donc débuté une réflexion, principalement avec Maribel, qui avait la charge de beaucoup de ces processus de transformation.

Malgré cette nécessité impérieuse de « comprendre », nous avons dû dépasser la dimension d'autocensure qui pointait, tant chez elle que chez moi. Tout se passait alors comme si l'expérience vécue ne nous appartenait pas, en raison du fait que nous n'y participions plus. La crainte que celles et ceux qui avaient été nos *compañeros* de lutte jugent incorrecte notre volonté d'analyser s'est transformée en un sentiment pesant. Il est alors devenu difficile de concilier le fait d'avoir participé à un processus dans lequel nous avions investi des efforts, de la volonté, du temps de vie et du cœur, et celui de ne plus en faire partie. Ce même sentiment ne tarda pas à se transformer en une nouvelle question : pourquoi, bien qu'étant hors de l'organisation, ces femmes continuaient-elles à considérer l'expérience zapatiste comme une alternative politique ?

Le matériel rédigé et consulté durant la première étape de réflexion devint un dispositif concret rendant possible l'émergence de nouvelles réflexions. Cela m'a permis de transmettre à mes interlocutrices l'importance d'une réflexion écrite sur l'expérience collective. À mes yeux, être en possession de ces écrits, récoltés notamment dans les travaux mentionnés plus haut, avait ouvert la voie à de nouvelles questions et à la possibilité de disposer d'une mémoire qui m'aiderait à comprendre de nombreux processus de construction collective de l'autonomie zapatiste. En mettant en commun ce matériel, nombre de réticences rencontrées initialement disparurent pour donner lieu à

une série de rencontres avec Maribel, Ana María et deux autres femmes dont je préfère conserver l'anonymat. Nous nous sommes réunies pour lire ce qui avait été écrit et parler de nos expériences avec une distance suffisante pour analyser les faits calmement. Certaines questions formulées lors de nos rencontres nous poussèrent à nous renseigner sur des éléments historiques et de genre qui s'étaient avérés déterminants dans ce qu'avait été la construction collective. Nous avons par là-même analysé les éléments qui avaient rendu difficile notre participation au sein du même processus. Cette série de réunions a pu restituer l'histoire de nos participations. Pour ma part, cela a également signifié le consentement et l'accord de ces femmes pour continuer la recherche qui deviendrait en partie cette thèse doctorale.

Au fil de ces rencontres, il apparut nécessaire d'incorporer d'autres expériences pour compléter notre regard. Nous avons donc réalisé des entretiens avec certains proches de Maribel et nous nous sommes lancées dans la recherche de deux autres femmes clefs, dont Ana María. Cette dernière put notamment apporter des éléments historiques manquants pour mieux comprendre le centre d'intérêt de ce travail : l'apport des femmes au projet politique zapatiste.

La confrontation de points de vue et de différentes postures nous a permis, d'une part, de comprendre des aspects qui échappaient à notre analyse individuelle et d'autre part, de recréer un vécu collectif qui connectait notre regard actuel et distancié aux événements passés pour regarder le présent à la lumière de nos trajectoires. Par exemple, pour Maribel, le retour dans son village après une longue absence a favorisé la compréhension de la réalité dont elle était issue. Les années de son intense participation politico-militaire l'avaient placée dans une autre position au sein de sa communauté et de sa propre famille. Bien qu'elle n'occupe plus aucune charge, sa position demeure différente de celle des femmes de son village. L'expérience vécue a donc transformé non seulement sa personne, mais aussi la manière dont les gens la percevaient et cela a impliqué une nouvelle relation avec sa communauté. Ce fut également le cas d'autres femmes zapatistes dont l'implication, qu'elle soit politique ou militaire, fit évoluer leur position dans leur entourage, malgré la persistance d'inerties d'une culture patriarcale.

Pour résumer, la réflexion conjointe avec ces femmes s'est développée comme une méthodologie heuristique grâce à laquelle l'analyse de notre expérience fut possible. Bien que cette analyse provienne de regards individuels de peu de femmes, elle n'en constitue pas moins un point de vue informé et consistant sur une construction collective.

Au cours de ce processus, nous avons pu réfléchir sur l'Histoire et notre condition de genre. En cela, notre démarche rappelle ce que propose Cornejo (2016) pour qui la catégorie de genre s'est progressivement trouvée vidée du contenu politique qui l'a historiquement vue naître. Pour cette autrice, il est nécessaire de la lui rendre, notamment à partir de processus collectifs émancipateurs.

1.4.5 Un point de vue face à une expérience collective et multi-existentielle

Le fait qu'il s'agisse d'un regard spécifique et d'une analyse particulière sur la construction d'un savoir et d'une pratique collective fut une des principales difficultés de cette réflexion. En effet, si tous les faits peuvent être corroborés sur le terrain et avec les acteurs en question, ils ne représentent pas pour autant un portrait fidèle de la réalité. Ce que je propose, comme toute recherche sociale, est un point de vue.

En outre, la reconstruction de conversations n'est pas aisée. Il est difficile d'être fidèle au message des acteurs tout en mettant en exergue les circonstances dans lesquelles eurent lieu telles ou telles conversations, leurs tonalités ou encore leurs intentions. J'ai donc souhaité aller plus loin que ce que j'avais pu avoir compris à un moment donné puisqu'il était question de reconstruire des conversations issues de différentes temporalités et avec des intentions diverses. C'est en partie pour ces raisons que les messages reconstruits n'ont pas la « fidélité » ni l'intentionnalité d'entretiens enregistrés et passent le filtre de ma propre interprétation. Malgré ces limitations, leur importance n'est pas négligeable : ils fournissent des éléments qui illustrent certaines interactions m'ayant aidée à comprendre une situation donnée ou à découvrir un point de vue particulier sur un processus collectif.

L'interprétation de ce même processus collectif est un point de vue parmi d'autres aspirant à contribuer à une meilleure compréhension de la réalité complexe. Dans son

texte « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », Max Weber affirme que la réalité socioculturelle n'est ni objective, ni régie par les lois universelles, mais variable et subjective. En elle, se trouve la diversité de l'action humaine, qu'il n'est possible d'aborder différemment qu'à partir de la subjectivité propre au scientifique social. C'est-à-dire, par le biais de « jugements valides qui supposent toujours l'élaboration logique de l'intuitif » (Weber, 1971). Il s'agit donc de l'élaboration d'une connaissance de la diversité, contenue dans un point de vue particulier.

1.5 APPROCHE MÉTHODOLOGIQUE ET AXES DE L'ANALYSE

Ce travail prétend apporter des éléments de compréhension concernant la signification de la **participation des femmes dans la construction du projet politique zapatiste.**

Je tente d'articuler les chapitres à caractère historique détaillant les événements qui précèdent le soulèvement armé avec les trajectoires de certaines femmes ayant participé à la fondation de l'organisation et des passages de construction de l'autonomie documentés à l'aide de ma propre expérience dans le but d'apporter des réponses, entre autres, à la question suivante : **comment la participation précoce des femmes a influé sur le projet politique zapatiste ?**

Pour répondre à cette question, il a fallu revenir sur les événements historiques ayant influé sur la vie des femmes et sur celle de leurs communautés. Il est donc important de comprendre les circonstances politiques et sociales ainsi que les référents culturels et de genre au sein desquels les femmes ont dû se faire une place, les éléments ayant rendu possible leur participation ainsi que les obstacles rencontrés.

Malgré la création de conditions favorables à la participation des femmes dans le champ politico-militaire, leurs contradictions personnelles, sociales et politiques au moment de concrétiser cette participation doivent être prises en compte. De même, il est important de saisir les conséquences de leur implication dans l'organisation, tant dans le domaine personnel qu'au sein de leurs communautés. Je souhaite donc comprendre comment ces femmes ont résolu les tensions à l'œuvre entre leurs aspirations et leur participation au

sein d'une structure militaire. Enfin, je désire connaître les motivations subjectives de leur participation et sa signification en termes politiques dans la société qu'elles construisent et dans une guerre face à l'État.

Il est donc nécessaire de comprendre l'action des actrices et acteurs zapatistes dans leur ensemble, c'est-à-dire l'action politique, militaire et d'autonomie bien que le centre de l'analyse soit **les femmes zapatistes**. Je me concentre principalement sur quelques femmes dont les trajectoires, bien qu'exceptionnelles, partagent une histoire politique ayant rendu possible l'émergence d'une expérience et d'une condition de genre partagée avec les autres femmes des communautés. Loin de vouloir élaborer un prototype de femmes, j'ai plutôt voulu insister sur une diversité de trajectoires et de cultures aux expériences communes. Je cherche à comprendre les expériences individuelles et collectives de ces femmes, les conséquences de leur action et les discours qu'elles ont élaborés durant leur histoire.

En ce sens, je donnerai la priorité aux différentes voix de ce processus et aux faits que j'ai moi-même observés. Je ne prétends pas faire des actions zapatistes des faits isolés ni même les percevoir comme des sociétés fermées mais ne souscris pas non plus aux analyses alléguant que l'émancipation des femmes ne provient que d'acteurs externes (l'Église de la Théologie de la Libération, les ONG progressistes, les intellectuels urbains des FLN, entre autres)[19]. Sans nier l'importance et la contribution historique de ces acteurs dans la construction zapatiste, mon approche part de mon expérience vécue. Je désire comprendre les situations[20], les liens entre les différents acteurs, les idées qui impulsèrent des actions individuelles et collectives, mais surtout je souhaite visibiliser l'apport, la voix et la pensée des femmes zapatistes. C'est ainsi que j'aspire à dépasser les analyses et les discours, y compris présents au sein même du zapatisme, présentant les femmes comme des bénéficiaires de cette lutte. Autrement dit, je cherche à comprendre

[19] Parmi les auteurs qui défendent ce type d'analyse depuis différents angles et postures, nous pouvons citer, entre autres, Pérez Ruiz (2008) et Estrada Saavedra (2007).

[20] Voir Naepels (2011)

comment se construit l'actrice zapatiste et comment son action a modelé le projet politique zapatiste tel que nous le connaissons aujourd'hui.

Une sociologie de l'action comme celle proposée par Touraine (1965), permet de remarquer que les actrices et acteurs zapatistes sont ceux ayant généré les lignes directrices pour d'autres formes de relation et de production sociales défiant les formes de domination à travers l'action collective. Le centre de l'action est avant tout représenté par les acteurs, puis ensuite seulement par les institutions sociales. Touraine voit les acteurs comme producteurs des institutions sociales et dépasse ainsi les analyses invoquant le contraire. Je me suis également aidée de la théorie de l'action de Wieviorka (2008) afin de comprendre comment les femmes zapatistes sont parvenues à devenir actrices de leur propre histoire et les conditions ayant permis cette transition de sujet à acteur. Wieviorka souligne deux facettes à travers lesquelles il est possible de comprendre le sujet : la défensive et la constructive. Les deux se différencient par le passage d'un état de résistance à un état de transformation en acteur et de construction de sa propre expérience. En se référant à l'autonomie du sujet, Wieviorka place cette autonomie au sein de la vie sociale, dans le « vivre ensemble », au cœur même du sujet et en se pensant soi-même comme faisant partie d'une collectivité. Toutefois, la transition de sujet à acteur n'est possible que si le premier parvient à instaurer les conditions lui permettant de transformer sa propre histoire.

1.6 CONSTRUIRE UN SAVOIR DE L'EXPÉRIENCE

Le matériel ethnographique – comme tout fragment de la réalité – documente et décrit les actions des acteurs dans un contexte précis, il relate des événements amenés à faire partie des nouvelles expériences ainsi que des actions s'incorporant à un nouveau quotidien. Autrement dit, il se fait l'écho de situations qui témoignent d'une transformation et d'éléments qui permettent de comprendre une pratique en tension constante avec des dynamiques internes et externes aux communautés considérées.

De ce point de vue, ce travail s'inscrit dans ce que l'anthropologie et la sociologie ont nommé la perspective *pragmatique* soutenue sur une méthodologie ethnographique qui

met l'accent sur la description de situations. Donc, « [nous n'observons] jamais que des situations. Une situation est une configuration singulière par définition temporaire, le moment actuel d'une histoire en cours, dont on peut dresser un état. » (Jean Bazin, 1996, cité dans Naepels, 2011: 16).

Je me suis donc basée sur la description d'événements signalant une transformation et révélant des tensions présentes au moment de son développement, ainsi que sur les différents types de relations impliquées dans une action. Je me réfère à la configuration sociale et politique permettant à un moment donné d'observer les acteurs dans la mobilisation de leurs intérêts et aspirations, tant personnelles que collectives, à travers des actions concrètes. Ces situations montrent l'articulation de diverses relations ayant rendues possibles ou non que les acteurs parviennent aux transformations souhaitées, en particulier, les transformations ayant signifié l'avancée des femmes dans les objectifs qui les avaient menées à s'engager dans un ensemble politico-militaire.

Je tente de dépasser ce que nous montrerait une analyse structurelle et juge donc nécessaire de prendre en compte que les configurations sociales ne sont pas statiques mais se modifient également grâce à la subjectivité et à la réflexivité des actrices et des acteurs dans la compréhension d'une réalité complexe. Considérer justement que la complexité de la réalité implique de ne pas avoir de réponse définie ou encore d'explication unique et figée. Cette réalité se voit également traversée par des formes de pouvoir qui, à des moments donnés, proposent des lignes directrices pour comprendre comment avancent ou reculent les propositions de changement. En cela, Boltanski (2009), rappelle qu'il est important d'échapper à un regard objectiviste et de garder à l'esprit que les acteurs sont chargés de réflexivité. Le **pouvoir** ou la **domination** n'apparaissent donc pas comme des concepts, mais comme une configuration d'éléments dans un espace-temps précis.

1.6.1 Une lecture féministe de l'expérience

Sans posséder initialement de formation en études féministes ou de genre, l'expérience de participation et surtout la reconstruction de mon propre témoignage m'ont poussée à observer les mécanismes à l'œuvre spécifiquement dans le cas des femmes. Je me suis alors interrogée sur leurs formes de participation, sur la proposition que celle-ci générait,

ainsi que sur les transformations engendrées, individuellement et collectivement, à partir de leur implication dans l'organisation, même si leurs actions étaient en apparence silencieuses et discrètes.

Durant les douze années passées dans les communautés zapatistes, à aucun moment je n'ai travaillé exclusivement avec des femmes. Au cours des premières années, le groupe chargé du projet éducatif dans lequel je me trouvais ne comptait que 5% de femmes sans que cela n'ait donné lieu à analyse critique de ma part. Issue d'une tradition marxiste des mouvements étudiants des années 1980, je n'ai pas questionné de manière prioritaire la quasi absence de femmes dans le projet, ou du moins pas sur le fond. Il était évident que les femmes avaient une charge de travail plus conséquente et davantage de problèmes de santé, or, depuis ma perception d'alors, c'étaient bien les conditions matérielles qui occasionnaient leur moindre participation dans les nouveaux espaces en création. Je pensais qu'au fur et à mesure de l'amélioration des conditions matérielles grâce à la progression du zapatisme, cette situation serait amenée à changer. Ce type de pensée était d'ailleurs prédominant tant chez les femmes extérieures aux communautés qui participèrent à ce processus que chez les femmes zapatistes elles-mêmes. Les processus émancipateurs visaient la transformation des conditions matérielles, donc, de classe. Même si la transformation des rôles genrés rejoignait la même émancipation, l'égalité de genre n'était possible que si les conditions matérielles se transformaient. En ce sens, régnait une hiérarchisation tacite dans l'ordre des priorités de la lutte : la classe, le genre et s'il en était question, la race.

Néanmoins, et pour revenir à l'importance de l'expérience, le fait de travailler de près avec une autorité femme qui avait la responsabilité de la zone dès 1999, ne m'a pas non plus paru étrange dans le cadre d'un processus révolutionnaire. À partir de ma propre expérience, j'ai compris qu'un élément clef dans la participation d'autres femmes dans la lutte avait justement été la présence de cette autorité femme qui avait permis de rendre visible l'action de centaines d'autres femmes. Ces faits occasionnèrent des transformations individuelles et collectives. Je n'ai alors pas tardé à comprendre qu'un des paramètres permettant de saisir les transformations communautaires était justement la participation ou l'absence de participation des femmes dans les espaces de prises de décision tant en termes qualitatifs que quantitatifs.

Par ailleurs, j'ai compris que chacune de ces participations appartenait aussi à une histoire collective en lien avec la condition de populations entières évoluant dans une situation de colonialisme interne[21] et avec l'expérience même d'être femme dans des sociétés exploitées et marginalisées. En cela, trois approches théoriques de féministes matérialistes me sont apparues intéressantes pour clarifier la situation et la dynamique des femmes dans leur participation politique :

- Tout d'abord, le féminisme basé sur l'analyse du travail de reproduction de la vie. Pour Silvia Federici (2013b), ce travail de reproduction, principalement et historiquement assumé comme un travail de femmes, a été le soutien caché sur lequel s'est développé le capitalisme. Je partage l'analyse de cette autrice qui cherche à comprendre comment se sont construites les relations de genre dans le capitalisme et la forme qu'y a pris le patriarcat. L'analyse proposée par l'anthropologue Aura Cumes (2014) sur la colonisation de peuples indigènes mayas s'est également avérée utile pour comprendre les constructions des relations de genre, des formes d'organisation sociale et de la division du travail à l'œuvre dans les communautés au Chiapas.
- D'autre part, la proposition analytique sur la division sexuée du travail, développée par Jules Falquet (2008), est importante pour comprendre comment s'établit l'inégalité de genre à partir de la division du travail et comment, y compris dans les espaces de transformation révolutionnaire, cette division persiste, se transforme, mais ne disparaît pas. La famille étant, qui plus est, l'unité productive d'une relation coloniale, il est impensable d'imaginer sa disparition dans les communautés indigènes zapatistes qui dépendent d'elle pour leur survie, d'autant plus que le projet politique d'autonomie implique la continuité d'une existence en tant que communauté et en tant que peuples indigènes. Ainsi, ce type d'analyses s'est révélé important pour comprendre comment les femmes, à partir

[21] Terme utilisé par le sociologue mexicain Rodolfo Stavenhaguen (1968) pour désigner la situation de domination coloniale dans laquelle se trouvent les peuples indigènes en Amérique latine au regard de l'État-nation et de la société métisse.

de leur expérience de domination politique et patriarcale, ont construit une proposition politique.

- Enfin, grâce à une méthodologie ethnographique, l'analyse proposée par Olivera (1980, 1998, 2004a, 2004b) m'a permis de comprendre la manière dont se reproduisent ou se transforment les inégalités de genre en intersection avec l'inégalité de classe et de race dans la tradition communautaire, de telle sorte qu'il existe une tension permanente entre les espaces de changement et les inerties de la tradition. En distinguant différents espaces de participation (militaire, politique et celui de la construction de l'autonomie), il fut possible de comprendre pourquoi, bien que des expériences concrètes d'égalité de genre aient existé dans certains espaces, d'autres étaient encore emprunts à une persistance de l'inégalité, y compris avec ces mêmes actrices et acteurs.

Ces approches ont favorisé l'utilisation d'outils élaborés depuis les théories féministes afin de travailler sur le contexte et les expériences qui caractérisent cette recherche.

1.7 CONCLUSIONS

Dans ce chapitre, j'ai exprimé le parcours méthodologique et théorique de ma recherche. Bien que ce travail ait été mené dans des conditions complexes, les axes m'ayant permis de continuer à contre-courant soulignent la valeur et les possibilités d'outils construits depuis l'expérience.

J'ai ainsi exprimé l'importance du témoignage élaboré et analysé de manière écrite comme un apport pour susciter, aux côtés d'autres actrices, la production de nouvelles analyses. En outre, j'ai insisté sur la réflexivité conjointe de l'expérience collective. Celle-ci s'est transformée en une méthodologie pour finalement devenir un des apports les plus importants de ce travail. Dans un premier temps, cela a conduit à une reconstruction historique et à l'élaboration d'une analyse commune. Par la suite, ces espaces de réflexion conjointe sont non seulement devenus le dispositif qui alimente la construction d'un support écrit rendant compte des analyses y étant générés mais elles ont aussi permis la

construction d’un regard critique pour comprendre depuis une histoire présente notre posture individuelle et collective.

CHAPITRE 2
L'EXPÉRIENCE DE LA LUTTE POUR LA TERRE À L'ÉPREUVE DU SYSTÈME DES *FINCAS* : EXPÉRIENCES VÉCUES DU COLONIALISME INTERNE

L'un des points d'analyse de cette thèse est l'influence que les trajectoires de vie des femmes qui ont fondé le zapatisme ont eue sur la construction du mouvement. En particulier celles qui se trouvaient dans des espaces stratégiques et à des moments décisifs du soulèvement. En l'occurrence la major Ana María et la major Maribel.

Dans ce chapitre, nous cherchons à comprendre comment se construit l'expérience historique, politique et de genre chez les premières femmes zapatistes. C'est-à-dire quelle est l'expérience dont sont issues les protagonistes afin de comprendre les significations qu'elles donnent à leur participation politique et la façon dont elles se pensent elles-mêmes dans leur rapport à leur communauté, leur histoire et leur propre expérience politico-militaire.

Je soutiens que l'autonomie est également une expérience politique antérieure au soulèvement zapatiste et qu'elle émerge de l'expérience de genre. C'est dans ce processus, parallèle à l'action politico-militaire, que je situe l'intérêt de ma recherche. En d'autres termes, ce qui m'intéresse est l'action politique des femmes visant à construire un projet de transformation sociale et la façon dont celle-ci se comprend à partir de leur expérience historique, politique et sociale.

À cette fin, dans ce chapitre, j'examinerai brièvement la manière dont les relations de genre se sont construites dans les communautés dont proviennent les acteurs zapatistes. J'étudierai comment les relations de genre et la division sexuelle du travail sont une construction de longue date qui a hérité des caractéristiques du colonialisme interne à travers le système des fincas (propriétés foncières ou grands domaines agricoles) qui a prévalu au Chiapas du début du XIXe siècle jusqu'au milieu des années 1970. Cependant,

beaucoup de traits culturels de la vie communautaire ont perduré encore jusqu'à aujourd'hui. Je présente brièvement certaines des caractéristiques historiques qui ont donné un contenu à la proposition politique des femmes zapatistes, à la fois comme rupture historique et comme proposition d'une alternative de construction sociale.

J'illustre ce chapitre avec la trajectoire initiale de la major Ana María et de la major Maribel. Ces trajectoires nous permettront de comprendre une partie de leur formation et de leur expérience politique antérieures au zapatisme et les premières transformations des relations de genre dans leur histoire de vie.

2.1 L'IMBRICATION ENTRE GENRE, RACE ET CLASSE DANS L'HISTOIRE DE LA COMMUNAUTÉ

2.1.1 Une nation métisse

Au début des années 1990, divers courants politiques au Mexique avaient déjà connu des tentatives d'incorporer les peuples indigènes du pays à la culture nationale (les nationalistes intégrationnistes, les communistes, les lombardistes[22] et les indigénistes[23]). Ces tendances s'inscrivaient dans la pensée d'une élite politique qui s'est développée après la Révolution mexicaine (1910-1917) et avaient en commun l'idée de la construction politique et institutionnelle d'une nation métisse. Par conséquent, dans l'imaginaire culturel d'une grande partie de la population et de l'État, la discussion d'une problématique indigène avait disparu de la politique nationale.

Dans ce contexte, le soulèvement des peuples zapatistes a remis en question cette vision tronquée de la composition nationale. Ainsi, la Loi Révolutionnaire des Femmes, rendue publique dès les premiers jours du soulèvement, a mis en évidence que c'étaient les

[22] Position défendue Lombardo Toledano (1894-1968), fondée sur la thèse stalinienne des nations opprimées, selon laquelle elles seraient libérées par la construction d'un gouvernement prolétarien.

[23] Voir Sánchez (1999).

femmes indigènes du pays qui avaient le plus souffert non seulement de la marginalisation et de la pauvreté, mais aussi de la persistance du colonialisme interne.

2.1.2 Relation postcoloniale : le colonialisme interne

Sur le colonialisme interne, je reprends l'analyse de Stavenhagen (1968), pour qui le colonialisme interne s'est construit parallèlement au développement capitaliste. En d'autres termes, à partir d'une dépossession du territoire et des ressources, les réductions indigènes dans la région du Chiapas et du Guatemala se sont développées et ces populations ont été laissées à la merci des villes métisses auxquelles elles devaient payer un tribut et des tâches en nature (encomiendas), tout en servant de main d'œuvre aux nouveaux propriétaires terriens (*latifundistas*). Ces relations s'appuyaient sur une idéologie de supériorité culturelle qui était la base pour justifier l'imposition d'un système féodal permettant le développement capitaliste colonial. En ce sens, les relations coloniales étaient toujours en vigueur même après l'indépendance et elles ont perduré dans le temps, même dans la construction nationale-fédérale. Les communautés indigènes se sont transformées en réservoirs de main-d'œuvre bon marché, et la libération des encomiendas et tributs n'a fait que livrer au marché, légalement ou illégalement, cette main-d'œuvre peu coûteuse.

De manière concise, Stavenhagen montre les fondements sur lesquels s'appuyait cette relation coloniale, c'est-à-dire que la relation de colonialisme interne s'est construite dans la phase post-coloniale et précisément à partir de l'indépendance au XIXe siècle[24]. Selon Rus (1983), l'indépendance de la couronne espagnole au Chiapas a signifié une lutte entre libéraux et conservateurs pour l'administration des biens coloniaux. Une fois les territoires des peuples indigènes expropriés, le conflit, dans la période allant de 1820 à 1869, allait porter sur le contrôle de la main-d'œuvre indigène.

La construction nationale à la fin du XIXe siècle, pour ce qui est des indigènes du Chiapas, n'était rien d'autre que la libération du contrôle ecclésiastique et conservateur, remplacé

[24] Pour d'autres réflexions sur le colinialisme interne, voir González Casanova (2015).

par une oligarchie libérale qui s'était emparée des terres et avait besoin de travailleurs pour exploiter les vastes territoires afin d'entrer sur le marché mondial. C'est durant cette période et jusqu'aux années 1970 que le système des fincas s'est développé, avec ses particularités dans chaque région du Chiapas, mais avec un déterminant commun : il s'agissait d'un système féodal capitaliste, comme le décrit Toledo (2002). Dans ce sens, Olivera (1976) fait référence au fait qu'en Amérique latine l'expansion capitaliste dans l'agriculture ne s'est pas traduite par la libération de la main d'œuvre pour le marché, mais plutôt par une refonctionnalisation de systèmes précapitalistes. Dans le cas du Chiapas, cela s'est fait sur la base du travail des péons *acasillados*[25] qui travaillaient principalement dans les plantations de café, où les familles devaient travailler pendant 3 à 4 jours en paiement de l'usufruit de la terre. Cette relation de dépendance alimentait des relations complexes de paternalisme et de domination, principalement pour les femmes, qui ne recevaient aucun type de rémunération de leur travail à des activités productives et domestiques ni pour élever les enfants de la maison de la famille du patron.

En bref, le système des fincas a inauguré une forme de relation basée sur l'appropriation du travail de communautés entières, sous prétexte d'une suprématie culturelle et raciale. Ces formes de relation allaient donner naissance à un système économique basé sur la stratification sociale, c'est-à-dire la construction d'un capitalisme post-colonial, administré par une classe qui se voyait comme l'héritière de la couronne espagnole, et pour laquelle les transformations politiques dans la construction de la nation ne consistaient qu'en une reformulation de la relation coloniale avec les habitants des territoires expropriés.

[25] Péon qui réside dans l'hacienda ou la *finca* même où il travaille. Son salaire est défalqué du loyer de la terre appartenant à la *finca* où il produit le complément de ce dont il a besoin pour vivre (produits agricoles, animaux d'élevage). Au Chiapas ces travailleurs étaient payés à la tâche et pour s'acquitter de ce labeur, toute la famille devait y participer, ce que Rus (2012) a appelé une unité productive. Pour Olivera (1976), le péon *acasillado* est un travailleur non libre qui est lié à la terre de la *finca* dans une relation de servitude ; en ce sens Katz (2004) le définit comme une servitude agraire.

2.1.3 La construction postcoloniale du genre dans le système des fincas

Pour l'anthropologue quiché Aura Cumes, la base économique de l'expansion coloniale était le travail de reproduction de la vie communautaire, expropriée et refonctionnalisée pour servir les intérêts coloniaux. Le travail de reproduction de la vie, effectué par les hommes et les femmes, a connu une nouvelle forme de division du travail et a été intégré au système de reproduction colonial sous la forme de la servitude. L'aliénation de la main-d'œuvre masculine dans les travaux de construction coloniaux a privé une grande partie de la population masculine de sa vie communautaire et de sa participation à la reproduction de celle-ci.

Les femmes ont été intégrées au travail de reproduction de la vie coloniale, tant dans les espaces productifs (les champs, la fabrication de tissus et d'objets) que dans les activités domestiques et d'éducation des enfants de la nouvelle classe sociale. Sans ces tâches effectuées par les femmes, signale Cumes, la classe coloniale n'aurait pas survécu en tant que telle.

En raison de ces formes imposées de domination et d'appropriation du travail, la charge de maintenir l'existence de leur propre communauté, la reproduction de la vie, de la langue, de la culture et d'une façon de voir et de rendre possible l'existence, en plus de garantir la vie d'autrui (celle de la classe coloniale), incombait aux femmes. Comme deux formes simultanées d'existence ou deux formes interdépendantes d'organisation et de reproduction de la vie.

Confirmant cette idée, Martínez (2013) a trouvé dans l'analyse de la mémoire rituelle du carnaval *K'in tajimol*, dans un village zapatiste, la recréation de deux formes parallèles de mémoire - l'une communautaire et l'autre coloniale - ; en premier lieu, la communauté comme l'imaginaire d'un refuge pour la vie dans un autre temps, une histoire et une façon de recréer la vie en commun. L'imaginaire de la communauté en tant qu'espace de refuge persiste encore aujourd'hui, principalement dans le discours des personnes qui ont vécu l'expérience de la migration et qui sont revenues, dans des espaces d'assemblée, et très

fréquemment lorsqu'existe un certain type de menace. La communauté en tant qu'espace où la vie est possible constitue un élément très important de la proposition zapatiste de construction de l'autonomie.

En ce sens, Rus (2012) signale que, sur le plan idéologique, au début des années 1970, les travailleurs migrants mayas, c'est-à-dire ceux qui étaient employés de manière saisonnière dans les fincas, continuaient à se considérer comme des producteurs de maïs autosuffisants :

> *« Ils considéraient les revenus tirés de leur travail de migrant comme un simple complément qui n'était pas culturellement pertinent par rapport à ce qu'ils considéraient comme leur véritable identité en tant que membres de communautés de cultivateurs de maïs "fermées" et "traditionnelles". Même eux se concevaient davantage comme des "Chamulas", des "Zinacantecos" ou des "Huixtecos" que comme des "Tzotziles", et leur sentiment d'appartenance en tant qu'"indigènes chiapanèques" ou "travailleurs migrants" était encore plus éloigné. » (Rus, 2012 : 38).*

Cette perception est pertinente, car une famille ne pouvait pas survivre sans ce travail "complémentaire". Ces communautés n'étaient pas autosuffisantes et étaient soumises à une relation de dépendance depuis au moins un siècle : « selon Morales Coello et al. (1978 : 104), l'indice de dépendance était de 2,89, ce qui signifie que chaque travailleur entretenait 2,89 autres personnes en plus de lui-même » (Rus, 2012 : 35).

Pour en revenir à l'importance de l'existence de la communauté dans l'imaginaire social, on pourrait dire que l'espace communautaire a été vécu d'une certaine manière comme le rempart qui a sauvegardé la mémoire du peuple et lui a permis de survivre à l'aliénation de la vie elle-même et du corps. À cet égard, ce qui importe n'est pas la communauté en tant que réalité sociale objective mais en tant que concept culturel projeté à partir de subjectivités. Il est clair qu'objectivement, il est difficile et controversé de définir ce qu'est une communauté ; malgré cela, comme le prouve la citation de Rus (2012), il n'en reste pas moins vrai que de nombreux paysans indigènes croient en cette réalité et la nomment comme telle. Cette communauté comme concept subjectif est ce qui alimente la proposition du projet politique d'autonomie dans l'imaginaire des femmes zapatistes de cette génération.

En présence des intérêts post-coloniaux, la forme prise par les communautés en tant que réalité socio-économique a permis la reproduction d'une classe (économique et raciale) au service d'une autre, ainsi que l'existence d'un espace abondant en main-d'œuvre disponible. Cette force de travail, commodément agglutinée dans les communautés, se convertira en marchandise de valeur disputée, depuis l'indépendance jusqu'à la chute du système des fincas. En ce sens, en tant qu'espace physique et social, la communauté signifiait l'enceinte des villages et, en même temps, le réservoir d'une main-d'œuvre très bon marché, disponible et dépendante.

Pour la plupart, les communautés qui ont pris les armes en 1994 s'étaient déjà libérées de plusieurs liens de dépendance, notamment du système des fincas. Cependant, je veux souligner que l'action zapatiste, avant et après le soulèvement, est également marquée par l'expérience de genre construite dans une relation historique. C'est pourquoi nous pouvons affirmer que l'expérience des femmes sur le long terme a été différente de celle de leurs compañeros zapatistes hommes et que, de ce fait, leur participation politique et leur contribution au projet le sont aussi. Tenir compte des éléments historiques qui ont généré une condition de genre nous permet de situer les moments de rupture qui ont conduit à une transformation et à la construction d'une proposition politique qui donne un nouveau sens à la vie en communauté.

2.1.4 La division du travail et le système patrilinéaire/patrilocal

Comme nous l'avons dit plus haut, les femmes ont réussi à préserver une culture communautaire, même au milieu d'une précarité et d'une maltraitance sans précédent. De même, les formes d'organisation sociale et de reproduction de la vie qui avaient été à l'origine du système colonial ont été étendues et renforcées au long de plusieurs siècles, y compris dans le contexte de la construction nationale capitaliste. Au Chiapas et au Guatemala en particulier, les relations coloniales qui ont structuré la vie économique, sociale et culturelle se sont stratifiées.

Avec la refonctionnalisation du travail au service du système des fincas, la reproduction de la communauté a placé les femmes dans une situation d'extrême dépendance et d'appropriation de leur travail et de leur vie. Ce fut possible à travers les mêmes structures

patrilinéaires/patrilocales existant dans les communautés et qui, dans le système des fincas, ont été très commodes pour créer une économie de marché à travers les relations de dépendance de la main-d'œuvre non libre, rémunérée à la pièce, à laquelle participaient des familles entières, qu'elles soient *acasilladas* ou employées saisonnières. L'anthropologue mexicaine Mercedes Olivera (1976) a constaté qu'au Chiapas, les plantations de café comptaient d'une à plus de 35 familles *acasilladas*[26], selon la taille de la finca ou du ranch. Ces familles, ainsi que les familles de travailleurs saisonniers, vivaient principalement de ce qu'elles produisaient. De cette façon, vu leur lien avec la terre, la finca était en mesure de disposer d'une main-d'œuvre garantie. En ce sens, la reproduction de la communauté était garantie par l'asservissement du travail de reproduction de la vie, tant en son sein qu'à l'extérieur. En d'autres termes, le travail de reproduction de la vie s'est transformé en un continuum entre la communauté et la finca, à travers l'appropriation des femmes.[27]

Dans les communautés indigènes qui se sont formées au Chiapas, la structure familiale constitue une unité de production interdépendante centrée sur la terre et le travail paysan qui permet de répondre aux besoins en nourriture, logement et habillement. Dans l'ensemble des familles et dans l'espace communautaire, d'autres besoins, qui nécessitent l'échange de différents métiers, sont également satisfaits. Ces deux espaces, familial et communautaire, sont indispensables à l'existence des individus.

Quand je dis que cette structure communautaire s'est reproduite à travers un système patrilinéaire/patrilocal, je me réfère au fait que lorsqu'une femme se marie, elle s'intègre

---

[26] Le même auteur souligne que, sur la base des statistiques nationales relatives à la population de langue indigène, il a été possible d'estimer en 1970 qu'environ 20 000 femmes étaient des travailleuses asservies dans les exploitations de café et les grandes plantations.

[27] Pour Guillaumin (1978), l'appropriation est une catégorie distincte de l'exploitation. L'appropriation peut se faire par une justification de racialisation ou de sexage. Pour cet auteur, le sexage est une catégorie de classe basée sur le sexe. Et l'appropriation par le sexage peut se faire par l'appropriation collective et ce qu'elle nomme l'amalgame du mariage, bien que le premier soit beaucoup plus ancien que le second. En ce sens, l'appropriation des femmes se fait à travers une justification raciale et de sexage.

à la famille de son mari, espace qui devient sa nouvelle résidence. Les droits de propriété ou les droits sur les terres communales[28] reviennent au chef de famille, qui est le représentant dans l'assemblée et qui, généralement, occupe les postes d'autorité.[29]

Privées du droit à la terre, les femmes étaient de facto et normativement privées de tout espace de prise de décisions, tant au niveau familial que communautaire, même de la décision de travailler hors de l'espace communautaire dans la dépendance d'un homme représentant du noyau familial (père, mari, frère) ou sous le contrôle du patron d'une finca; les femmes se retrouvaient doublement soumises à un système de dépendance. Dans la finca, la famille du patron n'exerçait pas seulement un contrôle sur la force de travail des femmes, comme en attestent de nombreux documents, il s'attribuait aussi le droit de violer les jeunes femmes avant leur mariage, ce qui faisait partie d'un rituel dans la relation avec les familles *acasilladas* qui accentuait les relations de contrôle et de paternalisme puisque le patron était le père biologique de certains de ses travailleurs. Les femmes étaient soumises à un système d'appropriation patrilinéaire/patrilocale non capitaliste (communautaire) en fonction d'un système d'exploitation et d'appropriation capitaliste (colonial et post-colonial).[30]

Comme nous le verrons plus loin, au milieu des années 1970, beaucoup de ces communautés ont réussi à se libérer de la domination de la finca, mais pas de ces formes de division sexuelle du travail et de dépendance des femmes d'une structure familiale patrilinéaire/patrilocale. Bien que le lien avec le travail de la terre ait été rétabli, le travail

---

[28] A l'exception de certains villages comme Chamula, où malgré un système patrilinéaire/patrilocal, les femmes ont le droit de posséder des terres. De fait, ce facteur a été déterminant comme forme de protection des femmes dans la migration massive des hommes vers les États-Unis (Rus, comunication personnelle).

[29] La représentation des femmes à l'assemblée et l'occupation de postes d'autorité ont été deux des principaux changements mis en œuvre par les communautés zapatistes. Néanmoins, les droits fonciers patrilinéaires sont encore en vigueur dans la plupart des communautés.

[30] Ces formes de refonctionnalisation des structures communautaires dans un système colonial ou postcolonial constituent ce que la féministe et écrivaine aymara Julieta Paredes (2014) a appelé *entronque patriarcal* « l'assemblage patriarcal ».

des hommes a continué d'être étranger aux aspects des soins. Cette prolongation des formes d'appropriation a placé les femmes dans des conditions aggravées de maladie, de mortalité, d'analphabétisme, de monolinguisme et même de violence physique (voir Falquet, 1995). Elles ont été privées des droits les plus fondamentaux, tels que le droit de disposer de leur propre corps et de décider de leurs formes d'existence.

2.1.5 Les années 1970, la crise des fincas : la rupture d'un modèle économique et culturel

À la fin des années 1960 a commencé une crise nationale de l'agro-exportation. Le Mexique avait construit une économie principalement axée sur les exportations qui laissait peu de place à l'agriculture nationale. Au Chiapas, cette crise a entraîné un retour massif des travailleurs dans leurs communautés d'origine, la seule alternative de survie étant la production pour l'autoconsommation. Au début des années 1970, avec la crise due au chômage, une grande partie des travailleurs saisonniers ont été contraints de rester dans leur communauté et, par conséquent, d'y produire. La lutte pour la terre est apparue comme la seule alternative pour de nombreuses familles, et les premières organisations paysannes indépendantes ont vu le jour. Une autre conséquence de la forte demande de terres a été la migration vers la jungle, où les jeunes provenant des fincas ont fondé leurs communautés et occupé un territoire dans lequel ils se sont organisés et ont commencé une lutte pour la reconnaissance des terres qu'ils habitaient désormais. Rus (2012) signale que commence aussi la crise de la communauté « traditionnelle ». Les peuples n'ont pas seulement été contraints d'intensifier la production agricole dans leurs villages, mais ont également connu des transformations dans la façon d'être une communauté.

Ainsi, commence une période de nouvelles reconfigurations dans la vie quotidienne des communautés, ainsi que de nouvelles luttes paysannes pour la possession de la terre, institutionnalisées par diverses organisations. Au cours de ce réaménagement social dans les communautés ont été posées les bases de ce qui deviendra, en 1994, un mouvement indigène.

C'est précisément dans cette période de ruptures et de recomposition sociale (au milieu et à la fin des années 1960) que sont nées une grande partie des jeunes femmes qui allaient participer à l'insurrection zapatiste. Parmi elles, la major Ana María et la major Maribel,

deux des protagonistes - parmi des centaines de femmes - de la Loi Révolutionnaire des Femmes. Elles ont été porteuses des transformations qui se sont produites à cette époque et qui allaient marquer une nouvelle ère pour les communautés indigènes du Mexique dans les décennies suivantes.

2.2 L'EXPÉRIENCE POLITIQUE DE LA PREMIÈRE GÉNÉRATION DE FEMMES ZAPATISTES

2.2.1 L'histoire d'Ana María

Ana María, d'origine tsotsil, a été l'une des premières femmes à s'incorporer à la lutte armée avant la fondation de l'EZLN. En tant que major d'infanterie de l'EZLN, elle a été chargée de la prise de la ville de San Cristóbal de Las Casas le 1er janvier 1994. Elle était responsable de la zone des *Altos* du Chiapas et avait plus de 200 insurgés sous son commandement.

La figure d'Ana María est emblématique car elle a été l'une des premières femmes à s'éloigner de son rôle traditionnel de genre et à occuper l'un des postes les plus élevés de l'EZLN, comme la major Maribel dont nous parlerons plus tard.

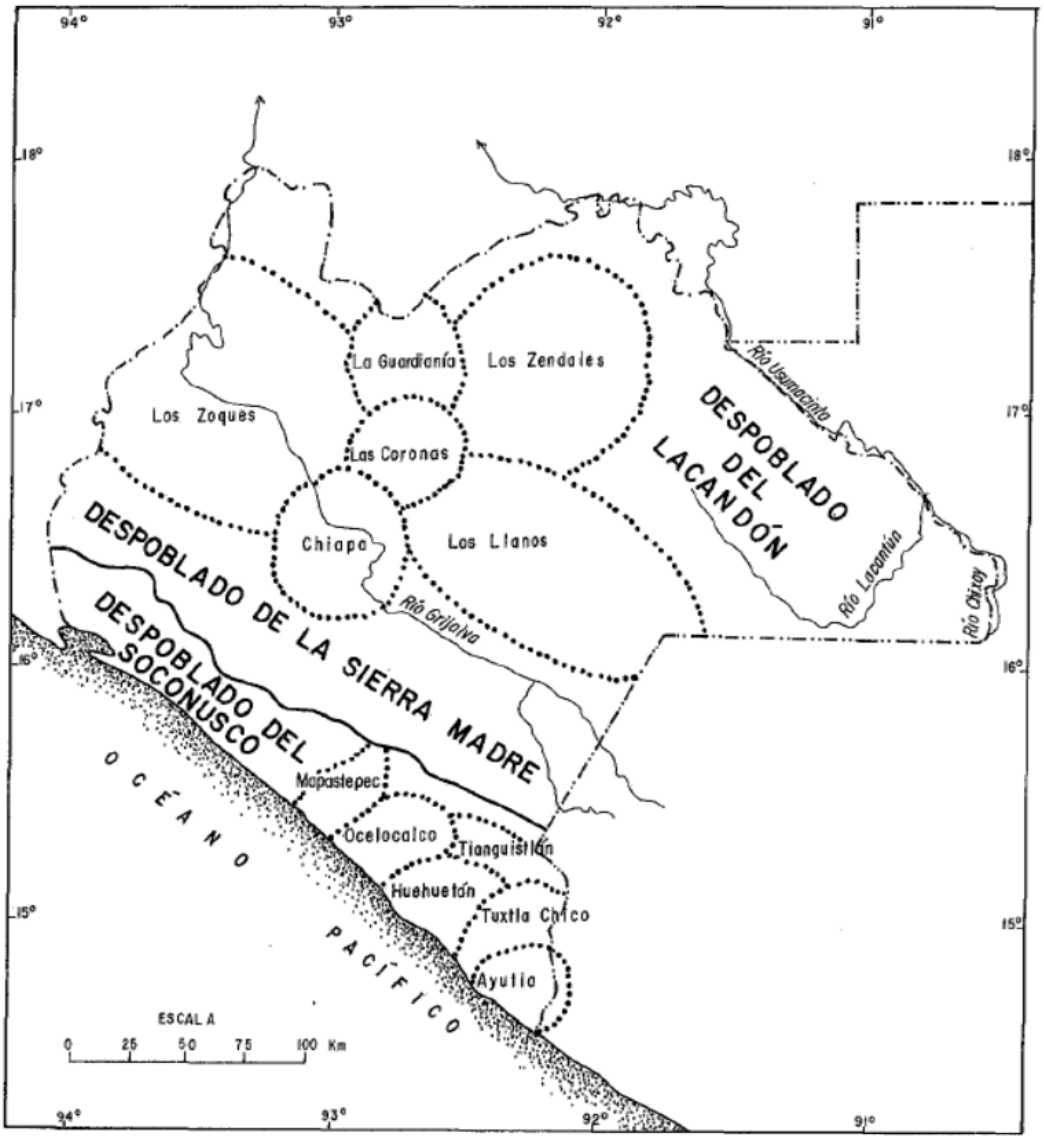
La trajectoire d'Ana María est marquée par une série de ruptures et d'étapes, tant individuelles que collectives. Dans une certaine mesure, il s'agit d'une trajectoire exceptionnelle, dont les transformations sont importantes à connaître et à comprendre. Comme l'ont mis en évidence des auteures féministes qui ont étudié les motivations des femmes dans les mouvements armés (Felices-Luna 2008, Kampwirth 2002, entre autres), beaucoup de femmes qui s'engagent dans une lutte armée sont souvent issues d'une histoire familiale dont elles ont hérité une conscience politique. La lutte armée est alors un moyen d'accéder à la possibilité d'une transformation sociale. C'est d'une certaine façon le cas de la Major Ana María.

Cependant, il faut dire que d'autres femmes qui ont vécu dans le même contexte ne se sont pas impliquées de la même manière. Il est donc important d'analyser les éléments qui ont contribué à la formation politique d'Ana María. Je cherche surtout à comprendre

comment son expérience de genre et son expérience politique ont orienté son action politico-militaire lorsqu'elle a finalement atteint un poste de commandement. En d'autres termes, de manière générale, je cherche à comprendre quelle implication a eu l'expérience individuelle et quotidienne dans la construction collective. Comment les actions qui font partie de l'expérience collective sont-elles aussi une formation et une préparation pour pouvoir agir individuellement et collectivement dans les années à venir ? Comment se construit l'expérience politique imbriquée dans l'expérience de genre, de classe et de race ?

2.2.1.1 Une enfance au cœur de la lutte pour la terre

Ana María est originaire d'un petit village fondé par ses parents dans les années 1940. Lázaro Cárdenas, sa communauté, dépend du chef-lieu de Huitiupán et jouxte le bourg de Simojovel. Jusqu'au XIXe siècle, cette région, « La Guardianía de Huitiupán », était restée aux mains des peuples indigènes. Toledo (2002) souligne qu'avec l'expansion des exploitations de café à la fin du XIXe et au début du XXe siècle, Simojovel et d'autres municipalités ont fait partie d'une grande région agro-exportatrice. Au début du XXe siècle, note l'auteure, seulement 3,67 % des localités enregistrées pour le Chiapas entraient dans la catégorie des villages, tandis que les fincas représentaient 87,84 %. « Le village de Simojovel et plusieurs autres qui avaient fait partie de la Guardianía de Huitiupán ont disparu et leur population a été incorporée comme main-d'œuvre permanente dans des unités de production agricole privées » (Toledo, 2002 : 46). Cette configuration a subsisté, comme on l'a mentionné, jusqu'au début des années 1970.



Carte 3: Guardianía de Huitiupan

[Source : Jan de Vos (1994, p. 58)]

Emilio et Cecilia, le père et la mère d'Ana María, sont nés travailleurs *acasillados* dans la finca Choj, lieu où ils ont grandi et ont été mariés par leurs patrons. Plus tard, ce couple s'est joint à certains des jeunes tsotsiles qui ont participé aux transformations qui contribuèrent à l'effondrement du système des fincas à partir des années 1940.

Cette finca comptait plus de 2 000 hectares de plantations de café et d'élevage de bétail. Comme elle n'était accessible que par un petit avion, elle disposait d'une piste

d'atterrissage et des machines nécessaires au des tonnes de café qui y étaient et destinées à l'exportation. Elle employait également des dizaines de travailleurs qui y vivaient et s'y reproduisaient, dans un espace limité où le travail familial était réparti entre les diverses activités requises par la finca pour sa production et son existence.

Dans les années 1940, la nouvelle de la réforme agraire mise en œuvre par le président Lázaro Cárdenas se répand dans la région. D'une manière ou d'une autre, Emilio apprit que la réforme ouvrait la possibilité de réclamer les terres fédérales et celles des latifundios afin qu'elles soient reconnues en faveur des paysans. Fort de ces informations, il s'est organisé avec 33 familles *d'acasillados* pour fuir ensemble la finca et occuper ces terres.

Les familles ont pénétré la montagne et fondé le petit village de Lázaro Cárdenas, où, en principe, elles avaient légalement droit à 1200 hectares. Après de nombreuses formalités et épisodes de corruption de l'État, ils ont réussi à légaliser seulement 300 ha. Une partie des terres revendiquées se trouvaient aux limites d'autres fincas, dont les patrons s'étaient appropriés et qu'ils n'étaient pas prêts à céder, même si par décret les paysans avaient des droits sur elles. À l'époque, les propriétaires terriens avaient suffisamment de pouvoir pour corrompre le Secrétariat Agraire afin qu'il agisse en leur faveur. Cependant, cette décision de quitter la finca et de fonder un village a été le début d'un long processus de libération et l'expérience d'une demie-liberté, nourrie de l'espoir d'une vie libre.

Pour certains auteurs (Toledo, 2002), la distribution agraire au Chiapas avait été refonctionnalisée par les propriétaires terriens eux-mêmes. L'introduction progressive de l'élevage avait entraîné une plus grande demande de terres pour l'extension de pâturages ; de plus, pour l'élevage, on pouvait se passer d'un bon nombre de travailleurs, ce qui rendait plus rentable d'employer uniquement une main d'œuvre saisonnière. Cela explique en partie pourquoi il a été possible pour les familles originellement acasilladas de quitter l'exploitation et de changer du statut de péon *acasillado* à celui de travailleur saisonnier.

Faute de terres suffisantes et de moyens pour transformer le café, les paysans ont été contraints de s'employer temporairement ou de vendre leur café à un prix symbolique dans la finca même dont ils s'étaient enfuis.

Même si les circonstances de la fondation d'un village n'ont permis qu'une liberté conditionnelle, pour Ana María et Luis (son frère aîné), leurs parents ont ouvert un chemin de lutte pour la terre qu'ils se sont sentis responsables de poursuivre. Pour eux, dans ce nouveau contexte d'installation dans un village libre de la finca, tout au long de leur enfance, leur vie même a été une source de politisation et d'apprentissage. La famille avait l'habitude de se réunir devant l'âtre à la fin de la journée, où Emilio parlait souvent à ses enfants de sa vie à la finca, des excès et des abus que subissaient les travailleurs, et de l'impossibilité de faire leur vie par eux-mêmes car ils consacraient toute leur énergie et leur pensée à faire produire les terres du patron. Emilio parlait avec douleur et colère du fardeau d'être né métis et fils du patron. Ses enfants racontent qu'il se revendiquait entièrement tsotsil et que c'est ce qu'il leur a inculqué :

> *« Mon père n'était pas si indigène, il avait les cheveux frisés, c'était une personne métisse, fils du patron. Mon père était le fils d'un Allemand de la finca de Choj. Il était très intelligent et il voyait les injustices des patrons. Il se mettait en colère et disait qu'il était un pur Tsotsil. » (Interview de Luis, 09-09-2018)*

Lors de ces rencontres quotidiennes, la famille a appris que le chemin pour obtenir la reconnaissance de l'ejido (figure juridique de possession collective de la terre) avait été long et semé d'embûches. Ils savaient, par exemple, que parfois trois envoyés devaient se rendre à pied au Secrétariat de la Réforme Agraire à Tuxtla Gutiérrez.

> *« Ils font quatre jours de marche. Ils emportent leurs tostaditas, leurs tamalitos, ils laissent une boule de pozol [préparations typiques à base de maïs] à El Bosque et une autre à Ixtapa, et de là, ils repartent le matin vers Chiapa de Corzo, puis jusqu'à la capitale. Ça a été comme ça jusqu'à ce qu'ils obtiennent de la dotation provisoire, pendant que la propriété du terrain est à l'étude. » (Interview de Luis, 09-09-2018)*

Des paysans obstinés qui, année après année, inlassablement, ont réclamé par la voie légale une terre où construire une vie libre. Tandis qu'elle entreprenait ces démarches

auprès de l'administration de la réforme agraire, la communauté de Lázaro Cárdenas vivait sous la menace d'être expulsée par les anciens patrons, car elle jouxtait certaines fincas, bien que les mesures agraires aient établi son droit d'occuper ce territoire.

C'est là qu'a grandi Ana María, en écoutant ces histoires. Elle a également connu le patron et la finca, où elle et son frère venaient vendre leur café, avertis par leur père des tricheries du propriétaire terrien au moment de le peser et de les payer.

Au début des années 1970, après la crise du chômage qui a sévi dans cette zone où l'emploi temporaire et la vente de café ont cessé d'être une option pour des milliers de paysans, certains jeunes comme Luis (le frère d'Ana María) ont participé à une réflexion politique et à une mobilisation autour de la propriété de la terre. Il raconte que, vu la nécessité de donner une continuité à la reconnaissance de l'extension de l'ejido, ils ont décidé de s'organiser dans l'assemblée de leur village avec sept autres communautés et de chercher un soutien pour défendre ensemble leurs villages. C'est ainsi que, par l'intermédiaire de l'anthropologue Mercedes Olivera, qui travaillait dans la région, ils sont entrés en contact avec un groupe d'avocats militants de la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC). Ces avocats ont donné des cours aux jeunes des sept communautés sur la Constitution mexicaine, la défense juridique de la terre et l'économie politique.

Par ailleurs, certains de ces jeunes avaient également été formés comme catéchistes entre 1973 et 1974 et avaient participé au Congrès Indigène de 1974. Ce congrès, organisé par le diocèse de San Cristóbal, a réuni plus de 1500 délégués indigènes qui ont dénoncé au gouvernement de l'État les conditions dans lesquelles ils vivaient et le manque d'accès à des terres où produire. En fin de compte, du point de vue des paysans, ce congrès n'a pas eu de résultats concrets auprès du gouvernement, il n'a été qu'une dénonciation. Il a pourtant constitué un espace d'articulation et fait prendre conscience que les peuples indigènes du Chiapas avaient un problème commun.

Luis raconte qu'en 1975, ils se sont préparés politiquement et qu'à la mi-1976, les sept villages ont décidé de reprendre ensemble les terres, complétant ainsi la dotation et l'amplification de leurs ejidos qui leur avaient été refusées et auxquelles ils avaient droit

selon la législation. De cette manière, plus d'un millier de paysans qui s'étaient joints à la prise des terres commencée à Lázaro Cárdenas ont réussi, lors de cette première occupation, à s'approprier les plus de 700 hectares qui restaient en suspens. La nouvelle de cette victoire a inspiré d'autres villages au-delà des sept premières communautés, jusqu'à ce que la région connaisse une grande mobilisation indépendante et, dans un certain sens, spontanée pour l'occupation des terres.

Toledo (2002 : 196) note qu'en 1976, l'assemblée de 22 ejidos de Huitiupán, Simojovel et Sabanilla s'est mise d'accord pour prendre les terres qu'ils avaient demandées des années auparavant.

Revenons au récit de Luis :

> *« Ces sept communautés étaient tout à fait disposées à prendre les terres, on n'allait pas prendre toutes les fincas, nous avions commencé à Lázaro Cárdenas. Et avec le soutien de tous les villages, nous nous sommes tous mis au travail pour construire des petites maisons et ils nous ont aidés. Ils ont fait les petites maisons et ont vécu là en attendant de voir ce qui se passerait ; nous avons commencé à nettoyer la plantation de café de Mariano Ruiz [un des propriétaires terriens]. On entendait aux infos que nous étions des envahisseurs. Mais les grandes communautés ont vu ça, et elles se sont impliquées aussi ; nous voulons être avec vous, ils disaient. Ils venaient d'El Bosque, de Simojovel, d'El Calvario... de beaucoup d'endroits ! Nous aussi, nous voulons nous organiser, nous avons le même problème, toutes les communautés ont été flouées par les patrons des fincas, ils les avaient trompées... »*

> *« Quand les gens sont arrivés [pour occuper les terres], ils étaient contents, c'était la fête ! Plein de feux de camp et même une marimba. Les femmes faisaient à manger à tous ces gens, c'était leur participation, les enfants participaient aux tâches de la cuisine. Les femmes ont beaucoup souffert à la saison des pluies et du froid. Elles devaient faire à manger au milieu de la nuit, nous devions y aller la nuit, il faut trois, quatre heures de marche la nuit, il faisait très froid, il pleuvait beaucoup. C'est ça, les occupations de terres. On y allait en groupe. »*

> *« Quand ils voulaient envahir la terre, ils apportaient leurs papiers pour voir ce qu'il en était, s'ils s'étaient fait rouler ou comment. L'autorité est toujours du côté des propriétaires, les pauvres n'avaient pas d'autorité, seuls les riches avaient de l'autorité. » (Interview de Luis, 09-09-18).*

Pour Ana María, participer à ces mobilisations et les vivre depuis sa condition de genre a forgé son caractère au cours d'une expérience qui allait marquer son analyse et son fonctionnement dans sa trajectoire politico-militaire.

En 1974, alors que se préparait cette deuxième vague de mobilisations, Ana María avait huit ans ; c'est la plus jeune d'une fratrie de treize enfants. Après en avoir élevé douze, sa mère n'avait plus l'énergie de s'occuper de la plus jeune, se souvient-elle. De ce fait, sa sœur, son aînée de quelques années, a joué un rôle très important dans son éducation.

Dès leur plus jeune âge, les filles sont responsables d'une partie de l'éducation des enfants et des tâches domestiques. Cette responsabilité est un des aspects de la division sexuelle du travail, qui commence dès l'enfance. Le travail que font les petites filles est très important pour alléger la lourde charge de la mère qui a de jeunes enfants. La participation des filles et des garçons aux travaux ménagers et agricoles fait partie de leur formation pour créer une famille « autosuffisante » et survivre dans l'espace de la communauté en tant que paysans.

Entre treize et quatorze ans, les garçons et filles sont déjà parfaitement capables de subvenir aux besoins d'une famille. C'est le stade où l'enfance prend fin, où ils passent directement à l'âge adulte. S'ils ont déjà formé une famille, l'homme a le droit d'avoir sa propre parcelle de terre et de participer à l'assemblée. Comme on l'a mentionné plus haut, en se mariant, les femmes passent directement sous la tutelle de la famille du mari, pour laquelle le couple doit travailler durant sa première année de mariage. Ce travail est considéré comme une contrepartie de ce que la famille du mari a offert en biens matériels à la famille de l'épouse lors de l'arrangement du mariage. Dans le système des fincas, selon le témoignage de Don Roberto, lorsqu'un jeune homme atteignait l'âge de quinze ou dix-sept ans, le propriétaire terrien en personne l'obligeait à chercher une épouse afin d'incorporer le travail féminin à ce système. Ainsi, c'est le propriétaire qui, à l'époque,

payait la dot de la jeune fille, ce qui endettait le jeune homme endetté et l'obligeait à rester travailler à la finca. En paiement de cette dette, le propriétaire s'attribuait également le droit d'abuser sexuellement de la jeune fille la première nuit du mariage. Tous ces abus sexuels ont été dénoncés par des centaines de femmes zapatistes.[31]

Dans les familles qui travaillaient pour une finca, l'autorité supérieure était le propriétaire, et bien qu'en termes juridiques il n'existe pas de « droit de cuissage », c'était une norme instituée comme un droit que ces hommes s'octroyaient en paiement, car ils considéraient leurs travailleurs comme faisant partie de leur propriété.

Ana María a réfléchi dès son plus jeune âge à l'injustice subie en tant que peuples indigènes sous le contrôle des fincas, mais aussi à sa condition de femme. En fait, un acte qui déterminera sa pensée politique dans les années à venir est la « vente de ses sœurs »[32], lorsqu'elles ont été en âge d'être mariées. Elle relate que ses sœurs ont été mariées sans leur consentement, la décision revenant aux membres masculins de chaque famille, parents et mari. Lorsqu'elle a été séparée de sa sœur, Ana María a demandé des explications à son père. Elle voulait comprendre pourquoi il avait donné ses sœurs sans leur accord. Le père a répondu que c'était une façon de leur garantir une vie, car il ne pouvait pas subvenir à leurs besoins.[33] Ce qui, culturellement, pour le peuple maya avait été un système d'échange, de construction de parenté et d'équilibre communautaire, signifiait dans ce contexte de paysans sans terre que les femmes n'ont aucune possibilité d'acquérir des terres. Dans cette perspective, la femme devient un fardeau économique.

---

[31] A la troisième Rencontre des Peuples Zapatistes avec les Peuples du Monde « Comandanta Ramona » (décembre 2007, La Garrucha, Chiapas), des femmes zapatistes qui avaient vécu l'expérience des *fincas* présentèrent leurs témoignages. Voir également Klein (2014), Mora (2008), Rovira (1996) et Olivera (1980).

[32] Au Chiapas, ce nom a été donné à l'arrangement matrimonial conclu entre le père de la jeune fille et la famille du futur époux. Ce dernier doit verser une dot en guise de récompense à la famille de la jeune fille afin de conclure l'accord de mariage.

[33] En ce sens, la production obtenue à partir de la terre et le travail qu'elle exige délimitent le nombre de personnes qui peuvent s'en nourrir.

Si elle reste dans la maison de ses parents et que la terre est distribuée entre les fils, elle devient une bouche à nourrir de plus. C'est pourquoi le mariage se transforme en un moyen de survie. En d'autres termes, les femmes sont obligées de se marier pour que leur alimentation soit assurée.

Le destin d'Ana María, cependant, a été très différent de celui de ses sœurs. Les transformations et les ruptures qui ont eu lieu à partir de la mobilisation des paysans et de sa propre famille dans la lutte pour la terre, lui ont permis d'imaginer une vie libre. Et c'est un autre élément qui a contribué au fait que la trajectoire d'Ana María s'est déroulée d'une manière particulière, différente de celle des autres femmes.

Dans le cas d'Ana María, son père et son frère appréciaient et soutenaient sa scolarisation. À cette époque, l'espace familial est devenu un volcan de réflexion politique. C'est précisément dans ces années de mobilisation, raconte Ana María, que son père s'est souvenu des mauvais traitements qu'on subissait à la finca. Sa mère en a également parlé. La famille a discuté ensemble des stratégies nécessaires pour avancer sur la voie de la libération. Ces moments ont été, dit-elle, très importants pour sa compréhension de la réalité. À cette époque, son père et son frère écoutaient aussi Radio Venceremos (Radio Nous Vaincrons)[34]. Son frère lui disait qu'un jour elle serait comme ces femmes nicaraguayennes qui prenaient un fusil pour défendre leur peuple. En fait, l'un des premiers cadeaux de son frère pour elle seule était une paire de chaussures à lacets et un pantalon. C'était la première fois que ses pieds étaient chaussés.

Après les premières occupations de terres réussies est venue la répression. Les propriétaires terriens protégeaient leurs « propriétés » en engageant des « gardes blanches »[35] pour qu'ils soumettent et torturent les paysans. L'armée mexicaine était

[34] Radio Venceremos était une station de radio clandestine au Salvador qui, pendant la guerre civile salvadorienne, était la voix officielle du Front de libération nationale Farabundo Martí (1981-1994).

[35] Mercenaires engagés par les propriétaires terriens pour tuer afin de défendre leurs intérêts.

également à leur service, elle gardait les terres et s'efforçait de soumettre les paysans mobilisés.

> *« La finca Choj comptait 60 acasillados. Ceux de Choj nous ont demandé de les soutenir, et oui, on les a soutenus. Ils ont commencé à récolter eux-mêmes le café, à le dépulper et à le sécher. Le propriétaire a fait venir l'armée dans la finca et ils ont été torturés. Il y avait un homme qui leur mettait la tête dans une bassine d'eau pour les noyer ou qui leur mettait la tête dans un sac de chaux. Il valait mieux ne pas s'affronter à l'armée, les acasillados avaient des parcelles de maïs et des granges ici, et c'est alors que CIOAC s'est mise avec eux pour nous défendre. Eux [les propriétaires], ils nous menaçaient ; « nous sommes des Mexicains, nous sommes des paysans qui cherchent un endroit où vivre, disions-nous. Quand on a pris les terres, on a agi en tant que CIOAC. »*
>
> *« En 1975, on a commencé à s'organiser : en 1976 on a pris les terres, en 1977 elles ont été légalisées, mais pas toutes. Quand c'est arrivé, beaucoup de gens n'ont pas continué, parce qu'il y avait beaucoup de répression, ils leur brûlaient leurs maisons et leurs animaux. » (Luis, interview 09-09-2018)*

Bien que de nombreuses occupations de terres aient été faites au nom de la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos[36] (CIOAC), la participation de cette organisation nationale n'en était qu'à ses débuts. L'anthropologue Mercedes Olivera mentionne qu'à l'époque, les communautés étaient très isolées dans leurs mobilisations et qu'en réalité, c'est la répression de l'État et des propriétaires dont elle a été témoin qui l'a amenée à chercher un moyen de soutenir ces communautés qui s'organisaient et se mobilisaient ; elle était militante du Parti Communiste, et c'est ainsi que s'est établie la connexion avec le CIOAC.

Pour Ana María, la participation directe à la mobilisation paysanne allait déterminer son expérience future. Les familles ont fonctionné comme des unités politiques et de défense.

---

[36] Centre indépendant des ouvriers agricoles et des paysans, liée au Parti Communiste mexicaain. Née au début des années 1960 sous le nom de CCI, elle avait pour but de syndiquer les travailleurs agricoles au niveau national pour la défense de leurs droits conformément au droit du travail.

Lorsque les hommes étaient persécutés, les femmes et les enfants devaient sortir pour défendre leurs villages contre les incursions militaires.

Ce sont les premières expériences d'Ana María face à l'armée fédérale. Elle se souvient d'une poignée de femmes courageuses qui sont allées jeter des pierres et des bâtons pour chasser un hélicoptère qui voulait atterrir.

> *« Plus tard, en 1977, le propriétaire de la finca du village est venu et a amené des gens pour nous virer. Les communautés se sont organisées, « on va y aller voir et on va détruire la maison ». Il y avait des milliers de paysans, environ 6 000 paysans. « Pourquoi êtes-vous là, hein ? », disait le propriétaire. « Nous, on veut que tu partes, les terres ne sont pas à toi, c'est fini, ce temps-là tu dois partir ». « Vous voulez la violence ou vous voulez un arrangement ? », a-t-il dit. Alors ils l'attrapent et lui prennent tout. « Prenez la terre », on a dit ! Et on l'a amené ici [à Lázaro Cárdenas]. Ils lui ont donné un cheval et on est venus comme ça. On l'a emmené dans une grange dans le champ de maïs et là, ils l'ont gardé. »*
>
> *« Qu'est-ce que les autorités du gouvernement vont dire quand on saura ce qui s'est passé ? Ils ont lancé un appel à la radio : 'Rendez Mariano Ruiz ! Nous allons essayer de résoudre les problèmes, avec de la bonne volonté, pas avec la violence, la terre est à vous, la réforme agraire l'a dit. Nous voulons vous parler », disent-ils, « nous allons chercher Mariano à Lázaro Cárdenas'. Vous n'y arriverez pas [ont-ils répondu], parce que même vos animaux n'arriveront pas. D'ailleurs, nous sommes tous Catarina, nous sommes tous Lázaro Cárdenas et les villages où nous sommes, nous sommes tous une communauté ». C'est comme ça que le dialogue a commencé. Mais ils avaient l'air de penser qu'il n'y avait pas de problème. 'Ce type a pris vos terres. On va l'emmener et le mettre en prison'. En prison, tu parles ! En arrivant à Simojovel, ils l'ont relâché. Là, on leur a dit : vous voyez comment sont ces gens ! » (Luis, interview 09-09-2018)*

C'est un événement qui est très présent dans la mémoire d'Ana María. Elle se souvient bien du moment où ils ont amené comme prisonnier politique Mariano Ruiz, qui, en plus d'être propriétaire terrien, était général de l'armée mexicaine. Elle et un groupe d'enfants ont dû porter de la nourriture à l'otage pendant plusieurs jours, jusqu'à ce qu'ils arrivent à négocier avec le gouvernement. La condition était de libérer les paysans capturés par l'armée fédérale et de légaliser les terres. Le gouvernement de Juan Sabines (1979-1982)

a acheté certaines des fincas en conflit et a entamé le processus de légalisation de certains ejidos. Cependant, certaines des terres en dispute ont été attribuées à d'autres projets. C'est le cas de la finca Choj, vendue à la Commission Fédérale d'Électricité dans l'idée d'inonder les terres et de créer un barrage hydroélectrique. À cette fin, une partie des paysans ont été déplacés vers la Selva Lacandona.

Nombre des leçons tirées de cette première expérience seront reprises par Ana María dans ses stratégies politiques militaires. Par exemple, les mobilisations qui ont eu lieu après les affrontements d'El Bosque en 1997. L'une des actions les plus importantes de cette époque, publiée dans la presse, a été celle des femmes de Jonalchoj qui se sont mobilisées pour défendre leurs villages contre les incursions militaires. De fait, à partir de ce moment, elles ont repris cette stratégie en plusieurs occasions entre 1997 et 1998. La photographie suivante, qui a fait le tour du monde, montre l'une d'elles, quand des femmes zapatistes et de l'organisation Las Abejas ont affronté l'armée après le massacre d'Acteal.

Photographie : « Les femmes de X'oyep » (Pedro Valtierra, 1998)

Comme mentionné plus haut, la répression qui s'abat dans la région de Huitiupán et Simojovel a découragé une bonne partie des paysans qui étaient soutenus par la CIOAC. Cette organisation s'était développée rapidement. Cependant, face à la répression et vu que le gouvernement central n'écoutait pas ses intermédiaires, elle a perdu de sa force vers 1979.

Pour Luis, les mobilisations menées depuis 1976 ont conduit à la fin des fincas et d'un système d'injustice dans lequel les paysans étaient maltraités, fouettés et torturés. Mais le problème des paysans sans terre non reconnus n'avait pas été résolu.

2.2.1.2 La première jeune femme indigène dans les *Fuerzas de Liberación Nacional*

Cette même année 1979, le frère d'Ana María, Luis, entre en contact avec le FLN (*Fuerzas de Liberación Nacional*, Forces de libération nationale), une organisation politique militaire d'idéologie marxiste-léniniste et guévariste composée de jeunes universitaires fondée après la répression étudiante de 1968, au début des années 1970. Suivant une stratégie de noyaux de guérilla urbaine, le FLN s'étend très lentement dans certains endroits du nord du pays et à Mexico. Son but était d'établir un État socialiste dès que les contradictions politiques et économiques du pays éclateraient et qu'un soulèvement national se déclencherait. Son rôle serait de préparer des gens politiquement et militairement en vue de ce moment.

Pour Luis, connaître les objectifs de cette organisation ouvrait la possibilité de se former sur ce qui lui semblait lui manquer. C'est-à-dire la préparation militaire pour affronter l'armée fédérale et les gardes blancs payés par les propriétaires.

Les récentes mobilisations et confrontations pour la défense du droit à la terre avaient montré que, malgré l'union entre communautés, il n'était pas possible d'affronter l'armée. L'adhésion au FLN ouvrait la possibilité de s'organiser et de s'y préparer. C'est ainsi qu'a débuté la relation qui allait par la suite donner naissance au premier groupe insurgé de l'EZLN. Au cours de ces premières années de contact ont eu lieu quelques échanges et des formations en santé, et surtout la maison d'Ana María s'est transformée en point de chute et de liaison avec les membres du FLN.

Entre 1980 et 1981 Ana María a rencontré celle qui était alors la Commandante Elisa[37]. Elle se souvient que la première fois qu'elle l'a vue, Elisa séjournait chez elle, et elle a compris qu'elle ressemblait à l'une des femmes combattantes dont elle avait entendu parler par la radio à ondes courtes qui transmettait d'Amérique Centrale et de Cuba.

Pour sa part, voyant Ana María faire ses devoirs, la commandante lui a proposé de l'emmener en ville pour qu'elle puisse poursuivre ses études. Ana María voyait clairement l'objet de cette proposition : on l'invitait à participer à une organisation afin de chercher une vie meilleure. Selon les témoignages d'autres femmes qui l'ont connue à cette époque, Ana María était une femme forte et résolue qui ne se laissait pas impressionner par les hommes qui l'approchaient. C'est ainsi qu'en 1981, à l'âge de 15 ans, Ana María est devenue la première femme indigène de l'organisation clandestine. Ses parents n'étaient pas d'accord, mais sa décision était prise et elle a eu le soutien de son frère. Ce fut le début de sa trajectoire politique et militaire. Malgré son jeune âge, elle avait clairement conscience de ce qu'impliquait militer dans une organisation clandestine contre l'État. Elle connaissait déjà la répression et aussi l'armée.

La participation d'Ana María allait inaugurer une nouvelle étape dans les organisations paysannes du Chiapas.

2.2.1.3 Où sont les femmes ?

Au cours de ses premières années de militantisme au FLN, Ana María s'est rendue dans différentes villes du pays, elle a travaillé comme ouvrière, a connu des organisations de femmes de la ville, rencontré des réfugiés guatémaltèques et écouté leurs histoires. Elle s'informait sur le travail politique des femmes dans d'autres espaces tout en se préparant à un mouvement qui visait à construire un pays avec un régime socialiste, ce qui était le but du travail révolutionnaire selon l'idéologie du FLN.

[37] La commandante Elisa, née au nord du Mexique, est l'une des survivants de la guerre sale des années 1970. Elle a fait partie du FLN et a été l'une des fondateurs de l'EZLN.

En 1983, l'EZLN a été officiellement fondée en tant qu'organisation clandestine armée, subordonnée au FLN. Comme on le sait, cette fondation a connu un processus très différent de celui du FLN. Bien qu'elle ait été pensée et organisée à partir de la philosophie et de l'expérience du FLN, la nouvelle organisation se donnait de nouveaux objectifs.

L'expérience et les aspirations des paysans intégrés à cette organisation naissante avaient une origine différente : celle de la lutte pour la terre et l'expérience d'un rapport de domination par un colonialisme interne dont il fallait se débarrasser et dont la culture politique du FLN n'était pas exempte. Lorsque Ana María a rejoint ce noyau, elle a également intégré ses aspirations : transformer l'expérience d'être une femme indigène.

Après une période de formation dans des locaux clandestins en ville, Ana María a commencé à travailler à la formation politique des personnes que l'organisation recrutait, au début dans son village, mais aussi peu à peu dans d'autres localités et zones de la jungle, à travers les réseaux familiaux créés durant les différentes migrations paysannes.

Lors de ces premières réunions de travail politique, en tant que seule femme indigène et ayant un grade militaire présente, Ana María avait suffisamment d'autorité pour faire comprendre l'importance d'incorporer des femmes dans l'organisation clandestine. Et même l'exiger. Jusqu'alors, la participation des femmes était limitée aux formations en santé, sans qu'elles connaissent le but de cette formation. Cette demande d'une plus grande participation à la structure souterraine paraissait farfelue. Que des femmes acceptent de participer à un groupe clandestin de nature politico-militaire, en dehors de leur communauté et, de plus, avec l'autorisation de leur famille (vu la situation d'appropriation familiale des femmes) était impensable.

Cependant, au bout de quelques mois, l'insistance d'Ana María a porté ses fruits : en 1984, au moins deux nouvelles femmes indigènes ont rejoint l'organisation : Maribel et Cecilia. Le travail de cette équipe de femmes allait être le point de départ d'un travail silencieux et engagé qui conduira l'EZLN à croître massivement.

2.2.2 L'histoire de Maribel

Maribel a été la deuxième femme à obtenir le grade de major dans l'EZLN. Elle a été responsable de la zone de Morelia dans le Caracol IV, un des territoires précurseurs dans l'organisation de l'autonomie par zone, d'une organisation politique, économique et culturelle innovante et un modèle pour les autres Caracoles dans les années suivantes.

Connaître la trajectoire de Maribel permet de comprendre quels éléments de sa biographie ont été incorporés à son expérience politique et de genre. Et en quoi cette expérience devient une contribution lorsqu'elle a la possibilité d'influencer les personnes sous son commandement. Car la participation des femmes au Caracol de Morelia a été particulièrement active pendant les années du mandat de Maribel.

Dans cette partie, nous nous centrerons plus concrètement sur la façon dont s'est construite son expérience politique, à travers un héritage familial, mais aussi historique, car elle appartient à la première génération qui a grandi pendant la colonisation de la jungle. En ce sens, son expérience de la culture politique a été différente de la trajectoire d'Ana María.

2.2.2.1 La fondation de l'ejido Miguel Hidalgo

La famille de Maribel est originaire de la municipalité d'Altamirano. Ses parents, Cristina et Mario, ont décidé de se joindre à la dernière vague de migration dans la Selva Lacandona, vers 1974. Mario relate qu'ils fuyaient l'exploitation des propriétaires terriens, à la recherche d'une nouvelle vie et d'une terre fertile à eux pour la travailler. C'est ainsi que le jeune couple s'est installé au bord du fleuve Jataté, où des centaines de paysans tseltal ont fondé le village de Miguel Hidalgo.

En 1950, le gouvernement fédéral a annoncé un nouveau découpage de la selva (jungle lacandone) pour la convertir en terre nationale. En 1954, il met au point une politique de colonisation des terrains nationaux, dans le but d'annuler les titres fonciers établis pendant le Porfiriat, qui octroyaient des droits sur la selva à moins d'une douzaine d'entreprises d'exploitation forestière. S'appuyant sur les nouvelles mesures et fuyant les conditions inhumaines des fincas, des centaines de colons indigènes ont peuplé le nord et l'ouest de

la jungle. Des paysans d'autres États du pays étaient encouragés eux aussi à coloniser ce territoire.

En 1967, afin de réorienter la colonisation vers le sud de la Selva, de nouveaux centres de population sont créés sur l'ancienne propriété du Marqués de Comillas. Dans le même temps, une extension de 401 959 hectares de jungle est déclarée propriété nationale.

En 1972 a été créée la zone lacandonne, d'une superficie de 614 321 hectares, et 66 familles du peuple Lacandon (ethnie maya d'origine yucatèque) ont été reconnues comme propriétaires exclusifs de cette zone, en vertu d'un accord selon lequel les familles lacandonnes permettraient pendant une période de dix ans à une entreprise forestière du gouvernement fédéral (COFOLASA) d'exploiter 35 000 mètres cubes de cèdre et d'acajou.

Enfin, pour fermer la zone centrale de la selva, une zone de 331 200 hectares a été déclarée Réserve de la Biosphère de Montes Azules en 1978.

Tous ces décrets portaient sur une partie des terres où s'étaient installées au cours de deux décennies au moins 3000 familles qui partageaient le territoire avec les familles lacandonnes. Seules quelques-unes de ces familles ont accepté d'être relocalisées et la majorité des terrains colonisés le long des rivières Jataté et Santo Domingo ont été laissés dans une situation indéfinie, classée dans la catégorie d'invasion.[38]

Fonder un village dans la selva impliquait de domestiquer une terre hostile et d'y rendre possible la vie, ainsi que d'articuler sa défense politique et juridique au moyen de l'organisation communautaire.

Maribel raconte que grandir dans ce contexte signifiait vivre l'expérience de l'organisation communautaire pour permettre et défendre la vie quotidienne. Les familles et les communautés avaient besoin les unes des autres pour rendre leur existence possible.

[38] Cf. Marion (1997) et Jan de vos (2002).

C’est ainsi que des réseaux se sont tissés entre elles. Par exemple, aujourd’hui encore, pour quitter la communauté ou pour faire sortir un malade de la communauté, l’intervention et les services de plusieurs personnes sont indispensables. Une personne doit prêter ou louer un canoë pour traverser la rivière. Quelqu’un d’autre doit prêter son âne ou sa mule pour transporter ses affaires après avoir traversé la rivière. Et il faut traverser des villages où les gens exigent de savoir qui passe par leur communauté. Ce sont là de petits exemples de la nécessité de trouver des formes de coexistence solidaire au sein d’une population aux ressources économiques très limitées. De fait, la rupture de l’équilibre de la solidarité a des conséquences très profondes sur la vie quotidienne porteuse d’un contenu politique, car c’est l’organisation de la vie en commun qui a permis à ces communautés de survivre.

Vu l’indéfinition de ce que le gouvernement a déclaré être un territoire national, les nouveaux habitants ont été contraints de mener une longue série de lutte pour obtenir le titre de propriété des terres communales et éviter la menace d’une expulsion. Dans ce contexte, la première organisation paysanne indépendante est née en 1976 : l’Unión de Ejidos Quiptic Ta’ Lecubtesel, représentant 18 communautés situées dans la vallée de San Quintín. Au départ, il s’agissait d’une organisation politique ayant pour seul objectif d’exiger la reconnaissance des terres, mais elle s’est bientôt engagée dans l’autodéfense physique du territoire, en 1978, lorsque les habitants ont dû affronter l’armée pour s’opposer au tracé de la route de la réserve de Montes Azules.

Ces deux expériences – l’organisation de la vie communautaire et la défense du territoire – ont influencé le travail politique de Maribel.

L’apprentissage de Maribel a été différent de celui d’Ana María. Si les deux majors se ont été formées dans le contexte de l’émancipation de la finca, les différences géographiques et les expériences vécues ont marqué leurs cultures politiques distinctes. On pourrait dire que l’expérience politique d’Ana María comporte des éléments qui ont plus à voir avec sa relation avec une formation politique axée sur une transformation nationale de manière plus institutionnalisée, et l’expérience de Maribel comporte des éléments plus axés sur le territoire en tant que tel et l’autonomie qu’ont vécue les communautés naissantes durant la colonisation de la terre.

Pour Harvey (1998b : 97), la différence entre les organisations populaires des *Altos* centraux et celles de la Selva Lacandona est due au fait que « la présence des institutions gouvernementales en dehors des *Altos* était plus faible, alors que là l'INI, la CNC et le PRI avaient modifié les formes précédentes d'organisation indigène en imposant des lignes de contrôle verticales et clientélistes. D'autre part, dans les localités périphériques dispersées d'Ocosingo, les prêtres catholiques et les catéchistes avaient réussi à développer des bases de soutien à des formes de représentation plus autonomes. Ce fait est important pour comprendre le processus d'organisation populaire dans la Selva Lacandona. Les origines sont plus sociales qu'institutionnelles. »

Dans le cas des deux trajectoires que nous étudions, nous pouvons également observer une différence des projets politiques qui est liée à deux expériences quelque peu différentes de la façon dont se sont développées les actions sociales et politiques dans la vie de ces femmes.

D'autre part, les antécédents historiques présents dans les trajectoires d'Ana María et de Maribel nous montrent qu'il existe une continuité dans leurs histoires individuelles et collectives. En fait, ces antécédents contredisent la thèse d'auteurs comme Estrada (2007) et Tello (1995), dont l'argumentation repose sur l'idée que l'incorporation massive de paysans indigènes dans les rangs zapatistes a été le produit d'une manipulation idéologique, exercée par l'EZLN par le biais de la promesse de vivre comme les riches de la ville. Dans cette logique, ces auteurs affirment que l'adhésion des indigènes à diverses organisations n'est que le fruit de leur pragmatisme et de leurs intérêts inconstants. Au contraire, cette analyse montre la continuité d'un objectif fondateur et mobilisateur : la possibilité de subvenir à ses besoins par son propre travail de paysan et de faire de la communauté un espace de vie libre.

2.2.2.2 Maribel rejoint l'organisation

Maribel, 14 ans, et son frère Juan, 12 ans, ont rejoint l'organisation sans que leurs parents soient vraiment d'accord. Par l'intermédiaire d'un oncle qui était déjà militant de l'organisation et qui les a invités à y participer, ils ont appris l'existence d'un espace où ils pouvaient se former avec d'autres jeunes pour lutter pour une vie meilleure.

Maribel relate qu'elle avait déjà réalisé que « sa vie avait atteint une limite » (entretien avec Klein ; 2007). Elle était la sœur aînée et avait donc de grandes responsabilités dans les tâches ménagères et l'éducation de ses jeunes frères et sœurs. De plus, le temps où elle fréquentait l'école de sa communauté était terminé. Sa seule perspective et son seul avenir étaient d'attendre le moment de se marier et de reproduire le même mode de vie qui était imposé à toutes les femmes mariées. Mais elle voulait une vie différente. Elle était déjà bien consciente de la souffrance de sa famille, en particulier celle des femmes. C'est pourquoi, dit-elle, lorsque son oncle a parlé de la possibilité de faire quelque chose pour sa famille et son village depuis un autre espace, elle n'a pas hésité un instant. C'était certainement une opportunité, même si le coût pouvait être très élevé pour une jeune femme qui n'avait jamais quitté sa communauté.

Pour Maribel, l'organisation représentait une alternative, non seulement pour échapper à son destin de reproductrice de la communauté (par le mariage), mais aussi pour être actrice d'une transformation de ce qu'elle avait connu jusqu'alors comme possibilité de vie. C'est ainsi qu'elle est devenue l'une des trois premières femmes indigènes à entrer dans l'organisation.

Dans les entretiens réalisés avec des femmes de différentes générations apparaît le même malaise à l'égard de l'idée du mariage. En d'autres termes, les femmes remettent souvent en question les limites que l'institution du mariage impose à leur vie. Cependant, la plupart d'entre elles les acceptent aussi, car il est impossible de survivre dans la communauté si ce n'est au sein d'une famille, l'unité productive dont dépend l'alimentation de tous ses membres, comme on l'a signalé plus haut.

Maribel explique :

> *« Pourquoi ai-je accepté ce changement ? Parce que j'ai vu toute la souffrance des autres femmes, de ma mère, de mes frères, de mes oncles, de mes grands-parents. Comme si la vie était injuste. Mais comme je le disais, j'ai été impliquée dès mon plus jeune âge, alors pourquoi pas maintenant ? Alors que j'avais déjà quatorze ans, pourquoi ne pas m'engager à faire quelque chose pour cette organisation appelée EZLN ? »*

Le jour où elle a quitté son village, raconte Maribel, elle avait seulement le sentiment très fort de s'éloigner et ne savait pas si elle reviendrait un jour. Pour elle, la rupture avec sa communauté ne relevait pas seulement d'une décision personnelle, mais aussi d'un sentiment de responsabilité envers sa famille et sa société. En d'autres termes, c'était aussi la possibilité de changer sa communauté qui a motivé sa décision.

Ce sentiment de s'impliquer dans la lutte pour le bien collectif, qui est même vu comme un sacrifice pour les autres, a été une pensée très présente en général chez les femmes et hommes zapatistes, bien que dans le cas des femmes, j'ai trouvé cette idée plus concrètement centrée sur la famille et la communauté.

Bien que les personnes qui ont rejoint l'organisation l'aient fait individuellement, leurs motivations étaient de nature collective. La tension entre l'individuel et le collectif est un thème récurrent dans les différentes participations.

Le début d'une nouvelle expérience

Lorsqu'elle est arrivée au local clandestin, en ville, l'un des dirigeants à qui elle a été adressée n'était pas convaincu que Maribel s'intégrerait pleinement à l'organisation clandestine. Elle pense que ce fut sa confiance et sa détermination qui ont convaincu ce dirigeant de l'accepter.

> *« J'étais trop jeune [pour m'engager dans l'EZLN] et c'est pourquoi ils ne m'ont pas laissé entrer :*
>
> *- J'ai bien réfléchi et je veux rejoindre l'organisation, ai-je dit au dirigeant.*
>
> *- Tu as bien réfléchi ?*
>
> *- Oui.*
>
> *- Combien de fois ?*
>
> *- Un millier de fois. »*

C’est ainsi qu’a commencé un autre type de formation politique et de vie. Enfermée dans une maison clandestine, elle a surtout partagé avec d’autres camarades du même grade l’expérience d’autres formes de division du travail et, par conséquent, de relations entre les genres. Il n’y avait aucune différence entre les sexes, ni dans la formation politique ou militaire, ni dans le travail domestique quotidien. La différence était plutôt déterminée par le rang que chacun occupait, et les possibilités d’action en dépendaient aussi.

Pendant cette année de formation, Maribel a appris la théorie politique soutenue par l’organisation, ce qui a clarifié ses questions sur les causes de la pauvreté et de la marginalisation dans son village. Elle a également rencontré d’autres femmes qui occupaient des postes plus élevés que ceux auxquels elle pouvait aspirer à l’époque ; elle a appris la culture politique de la guerre et comment une structure verticale fonctionne à travers ses hiérarchies.

2.2.2.3 Une autre identité et une autre vie dans la montagne

Mario, le père de Maribel, raconte qu’il a découvert l’existence de l’organisation lorsqu’il était un des responsables de l’assemblée communautaire chargée de mener à bien les procédures agraires à Tuxtla pour d’obtenir des titres fonciers. C’est l’expérience frustrée de ces démarches et le manque de volonté du gouvernement de régler la situation, en plus du fait qu’ils avaient déjà fait l’expérience de la répression lorsque des centaines de paysans s’étaient opposés à la route qui allait diviser la selva, qui l’ont motivé à s’engager comme responsable local de l’organisation.

Dans ce contexte, Mario a accepté que ses enfants partent. Même si, dit-il, il ne voyait pas toujours clairement ce que cela signifiait pour ses enfants de rejoindre l’organisation clandestine. Ce n’est qu’un an après leur départ qu’il a pu visiter un des campements où se trouvait Maribel, devenue insurgée. « J’ai vu Maribel vêtue de son uniforme et je me suis senti très fier. Elle avait l’air très changée ».

Des douze enfants de Cristina et Mario, six ont rejoint les rangs de l’EZLN. Ils disent qu’il était très dur de voir partir leurs enfants, de savoir qu’ils souffraient dans les camps de montagne ou qu’ils couraient des risques à vivre dans les maisons clandestines que l’organisation avait dans les villes.

En ces temps de clandestinité, la répression faisait partie des risques de la participation politique, quelle qu'elle soit. L'émergence des organisations paysannes au milieu et à la fin des années 1970 avait eu pour conséquence la torture et l'assassinat de leaders paysans. De fait, ces événements ont poussé les femmes et hommes zapatistes à choisir une voie clandestine et armée.

Vingt ans après le soulèvement, j'ai demandé à Maribel si elle pensait que c'était une erreur d'avoir formé une organisation militaire ; s'il existait d'autres moyens de lutter en dehors d'une structure clandestine, verticale et hiérarchique, dominée par les hommes, éléments qu'elle remet résolument en question. Pour elle, pendant les années où naît l'organisation (1983-1985), les organisations paysannes et la lutte politique au Chiapas subissaient une répression violente : assassinats, emprisonnements, enlèvements. « Nous étions comme au Guatemala : il n'y avait aucun moyen de participer librement, de plus nous n'existions pas en tant que peuples au Mexique. Le soulèvement a fait en sorte qu'ils nous respectent, au Chiapas et au Mexique. »

Maribel connaissait l'organisation communautaire et la lutte pour la terre. Mais devenir une insurgée était aussi très éloigné de son expérience de genre, c'était une formation complètement distincte du reste des gens de sa communauté. En un an, elle a dû assimiler une culture totalement différente : la discipline militaire, la clandestinité, l'utilisation des armes et une autre façon de vivre le genre. La division sexuelle du travail ne se manifestait pas dans les tâches quotidiennes de la vie clandestine et ce fut en soi une expérience très importante. Avec le temps, elle a compris que cette division se manifestait dans le cadre d'une structure hiérarchique, ce qui allait également influencer sa propre trajectoire. Parmi tous ces nouveaux apprentissages, elle a dû abandonner le nom de son enfance et apprendre à vivre sous une autre identité.

Maribel est retournée dans ses montagnes en ayant intégré une autre culture en elle. Elle a vécu dans les campements, survivant dans la nature et dormant en plein air sous une toile de plastique. Vivre dans les montagnes exigeait une grande force physique et mentale. Mais ce n'était pas si étranger à son expérience de vie, habile dans la domestication de la jungle.

CHAPITRE 3
GENÈSE D'UN PROJET SILENCIEUX: LA CONSTRUCTION DE L'ORGANISATION SOCIALE ET POLITIQUE

Durant huit ans, de 1985 à 1993, eurent lieu une série de rencontres pouvant être considérées comme le germe de l'autonomie zapatiste et comme le fondement de la Loi Révolutionnaire des Femmes. Si ces rencontres ne faisaient initialement pas partie du programme révolutionnaire de l'EZLN, elles constituèrent le début d'une expérience politique. Elles permirent à des femmes qui refusaient initialement que leurs filles et fils ne s'engagent comme insurgés, de construire peu à peu leurs propres réflexions et pratiques d'organisation sociale et politique. Ces femmes virent progressivement dans l'organisation un instrument de libération collective et individuelle.

J'analyse dans ce chapitre le rôle des éléments de genre dans la croissance exponentielle de l'organisation et l'engagement des femmes dans la préparation de la guerre durant de nombreuses années. Je présente également les ressources qu'elles mobilisèrent dans leur participation politique et reviens sur un ensemble d'actions qui, sous la responsabilité et grâce à la médiation de Maribel et d'Ana María, définirent et constituèrent l'antécédent de la Loi Révolutionnaire des Femmes et de la construction de l'autonomie zapatiste.

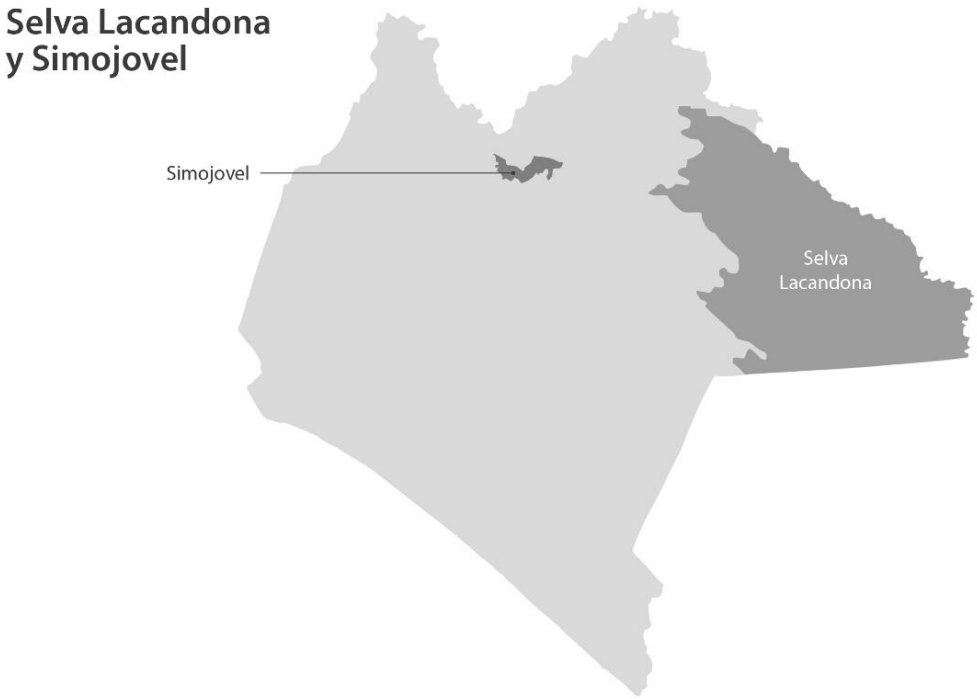
3.1 LE TRAVAIL DES COMMISSAIRES POLITIQUES

En 1985, deux ans après la fondation de l'EZLN en tant que tel, commença une campagne de recrutement parmi les jeunes des communautés de la *selva*[39]. Cette campagne fut menée par Maribel et Ana María, deux des trois femmes indigènes disposant alors d'une

[39] Nous nous référons par ce terme à la Selva Lacandona.

responsabilité militaire. Durant cette période spécifique, cette fonction fut nommée « travail de commissaires politiques ».

Comme mentionné précédemment, l'organisation était déjà présente dans les communautés des *Altos* centraux (région des hauts plateaux du centre du Chiapas). La relation existante avec certaines des familles qui en étaient originaires facilita le lien avec les communautés de la Selva Lacandona, où l'organisation allait dès lors s'étendre massivement notamment grâce aux réseaux familiaux des jeunes issus des populations alors en manque de terre et sur le point de s'unir à la colonisation de la *selva*.



Carte 4: Premières zones de contact et d'incorporation des communautés à l'EZLN au Chiapas [40]

[40] Cartographie: Gabriela Soriano Segoviano.

Dans la reconstruction historique de l'expansion de l'organisation, ces réseaux de paysans organisés ont souvent été mentionnés et analysés notamment au travers du prisme des précurseurs à l'origine des premiers contacts avec les communautés[41]. Dans l'imaginaire collectif et dans différents textes parfois élaborés par les zapatistes eux-mêmes, la croissance massive de l'organisation est narrée comme étant en grande partie le fruit d'une pratique de bouche à oreille, par l'intermédiaire de « *compañeros* », nommés ou non[42]. Cela peut laisser entendre que l'engagement des femmes dans l'organisation fut une conséquence d'intérêts communs au sein de la famille ou de la communauté. Or, cette approche éclipse le fait que l'expérience révolutionnaire et les motivations pour s'engager dans une guerre diffèrent pour les hommes et pour les femmes.

Une autre lecture existe concernant la participation politique des femmes zapatistes, le développement des réseaux de zapatistes qui rendirent possible le soulèvement armé et le début de la construction d'une alternative politique. En effet, un aspect peu connu s'avère, à mon sens, déterminant dans la croissance massive de l'EZLN : le rôle des femmes commissaires politiques dans la politisation de communautés entières et dans le recrutement des forces insurgées et des bases d'appui.

Cette période est importante car il s'agit d'un des premiers contacts de l'organisation avec des communautés entières. Ana María et Maribel, alors responsables politico-militaires, entrèrent en contact avec les habitants des villages depuis une position, identité et connaissance nouvelles et différentes. Par ailleurs, grâce au profil bas qu'impliquait leur genre, elles étaient les seules en capacité de réaliser cette tâche et bénéficièrent d'une certaine autonomie qui favorisa la mise en place de stratégies pour véhiculer leur message et apprendre de l'expérience qu'elles étaient en train de vivre. Leur travail politique qui

[41] Muñoz (2003), Tello (1995), Harvey (1998b).

[42] Témoignages de bases d'appui recueillis par les vidéos de l'*Escuelita, nivel II*. Témoignages de *compañeras* bases d'appui rendus publics lors de la Rencontre des Femmes le 8 mars 2018.

suivit et précéda le soulèvement armé reflète cette expérience initiale. Je propose de revenir sur certains éléments de la trajectoire de Maribel.

3.1.1 Les commissaires politiques à partir de l'expérience de Maribel

L'expérience de Maribel dans l'organisation est différente de celle de son frère Juan puisqu'elle a quitté l'abri de la ville pour s'incorporer aux campements de la montagne. Outre la formation militaire qu'elle y reçut, on lui demanda d'établir une communication avec les habitants des communautés déjà en lien avec l'organisation ; en d'autres termes, de travailler comme commissaire politique. Pour Maribel, le terme de commissaire faisait allusion à la fonction de commissaire *ejidal* [de l'*ejido*] qui était, en théorie, chargé de faciliter les accords lors des assemblées. Ana María et elle devaient donc permettre d'aboutir à une posture politique communes lors des réunions. Il est en revanche possible qu'au sein de l'EZLN, alors fortement influencé par le marxisme orthodoxe, l'utilisation du terme de commissaire ait été davantage inspirée par une tradition d'armée populaire. Ces femmes ont par conséquent donné un sens qui leur était propre à la fonction de commissaires politiques en s'appuyant sur leur expérience communautaire et de genre.

> *« Je passe l'année 1984 en ville. En 1985, je m'engage dans la vie de la montagne. C'est encore une nouvelle formation, pas tant sur [la formation politique] que sur la responsabilisation d'un engagement avec les armes. C'est comme ça qu'a lieu tout l'apprentissage politico-militaire. C'est où j'avais atterri, là où je voulais être et participer, partager ma vie. J'ai commencé à donner de moi-même, cette fois-ci non plus seulement en tant que femme, mais aussi en tant que combattante. Je n'étais pas la seule, il y avait aussi deux autres compañeras indigènes. C'était un tout petit groupe. Nous avons dû tout apprendre la dimension politique, culturelle, tout. Une fois formées, le but était de pouvoir partager avec les femmes des communautés ce que nous avions appris ».*

> *« Quand j'ai commencé à… quand j'ai appris à participer, à parler, mes compañeros m'ont donné du travail. Il m'a semblé nécessaire et important non seulement de me former mais aussi d'aller parler avec les autres femmes de la communauté car j'avais été éduquée comme elles et j'étais préparée pour cela.*

Cela n'a pas été difficile pour moi, car cette vie qu'avaient les compañeras, je la connaissais, je l'avais vécue moi-même depuis petite. Pour moi, c'est comme ça qu'est née cette nécessité. Il y a beaucoup de choses que je ne sais pas mais ce que j'ai appris je dois le partager et le développer avec ces femmes. Et cette douleur, cette tristesse que je gardais en moi d'avoir quitté ma famille, ma communauté et d'avoir appris des choses pour ensuite m'intégrer à l'EZLN comme combattante, tout cela faisait que j'avais beaucoup de choses en moi. Non seulement je devais partager, mais aussi faire en sorte que cette douleur se transforme en quelque chose d'important pour les autres » [Entretien avec Maribel (Klein, 2007)].

3.1.2 De l'incorporation à l'organisation à la construction d'un projet silencieux

Le travail des commissaires politiques consistait en une prise de contact avec les communautés où une relation avait préalablement été établie par l'intermédiaire d'un *compañero* ayant repéré les personnes intéressées par le message de l'organisation. Ces rencontres avaient pour but de recruter des insurgés dans la lutte militaire et de préparer la population à devenir bases d'appuis de l'armée en construction. Les commissaires exposaient alors les raisons ayant motivé leur propre participation dans l'organisation politico-militaire et invitaient à s'unir à leur cause. Elles devaient construire une relation avec la communauté qui, postérieurement, serait prise en charge par des responsables locaux et régionaux.

Les premières relations avec les communautés de la *selva* furent donc établies par Maribel et Ana María. Si, comme elles commentent, elles étaient alors trois femmes indigènes (avec Cecilia), seules elles deux furent nommées pour réaliser cette tâche.

« Nous sommes allées dans les communautés avec Ana, dans la cañada [la vallée] d'Avellanal. Nous avons commencé par Las Tazas, Las Tacitas, Santa Lucía, Avellanal, Ibarra, Guanal, Amador Hernández et ensuite nous sommes allées vers la selva. Village par village. C'est le premier contact que nous avons eu avec cette région. Ensuite, j'ai parcouru la cañada en direction de ma communauté. Je suis allée partout : Benito Juárez, en sortant de Guadalupe, Galilea, Chum Cerro, Esperanza, Tierra y Libertad, Hermosillo, Santa Rosa, ma communauté… Et nous

avons fait le tour. J'ai surtout travaillé dans cette zone pour créer des contacts. Au début ce n'était pas toute la communauté mais un petit groupe ».

« Nous ne partions pas seules. Sur le chemin de la montagne vers les communautés, nous étions accompagnées d'un compa [compañera] qui connaissait et qui savait où se trouvaient les contacts. Au retour, un autre compa de la communauté nous ramenait à la selva… »

« Tout le travail des commissaires politiques fut clandestin. C'était dur et compliqué car on pouvait se faire prendre, se faire dénoncer et on pouvait chercher à nous nuire, nous emmener avec des gens qui potentiellement pouvaient nous blesser. Tout était très risqué. Mais nous avions l'avantage d'être habillées comme [les femmes de la communauté], nous marchions sur des chemins ou des sentiers. Nous avions une très bonne condition physique à cette époque ! » (Maribel, entretien du 16-03-2019)

Jusqu'alors, l'organisation ne s'était pas fixé d'objectif féministe explicitement consacré à la transformation des structures qui maintenaient les femmes dans une condition d'oppression majeure. Comme d'autres mouvements politico-militaires ayant impliqué la participation des femmes, l'organisation partait du postulat que dans une lutte conjointe contre les structures de domination et d'exploitation, tous les militants s'y retrouveraient indépendamment de leur genre[43]. Ces idées allaient par ailleurs dans le sens d'un féminisme de l'égalité, alors latent en Amérique latine et au sein de la gauche mexicaine[44]. Lors d'une conversation personnelle, une femme qui à cette époque avait connu l'organisation, m'expliqua qu'il n'y avait alors pas de posture féministe explicite mais que cela relevait plutôt d'une conviction individuelle de chacun. Le féminisme en tant que tel était même assez mal vu au sein de l'organisation et des communautés. Toutefois, pour cette femme, les femmes indigènes qui s'incorporèrent, apportèrent leur

[43] Voir Falquet (2003), Bucaille (2013), Felices-Luna (2008), entre autres.

[44] Voir Cornejo (2018).

propre forme de féminisme. Ana María avait ouvert une brèche permettant l'incorporation des femmes (voir chapitre 2). Lors de cette étape de croissance de l'organisation, la participation des femmes était indispensable pour que les communautés deviennent bases d'appui. D'une part car l'inégalité de genre, si marquée dans les communautés, était clairement un frein pour la construction d'une armée révolutionnaire de libération nationale et d'autre part, car l'expérience de défense des populations organisées dans les années 1940 et en 1976 – son équivalent le plus proche dans le temps – était marquée par une division du travail très nette. Toutefois, il existait peu de conscience d'une véritable posture de genre au sein de l'organisation et la recherche de la participation des femmes semblait surtout répondre à des besoins pratiques. La participation d'Ana María et de Maribel fut donc particulièrement importante. Si elles avaient fait leurs preuves au sein de la structure militaire et politique, leur profil féminin était de surcroît particulièrement adapté à la nécessaire croissance clandestine que requérait alors l'organisation. Le travail de ces femmes fut sans nul doute un facteur clef pour accéder aux populations.

Sur les chemins, si les femmes ne passaient pas toujours inaperçues, elles éveillaient moins de soupçons que les hommes et le fait d'être elles-mêmes des femmes indigènes ayant grandi dans des communautés permettaient un langage commun avec les autres femmes. Leur profil était marqué par leur genre et par leur culture. Comme le signale Klein (2014), au début de la participation des femmes, l'objectif n'était pas de développer une problématique de genre mais bien d'inclure les femmes dans l'organisation.

Selon, Maribel les premières visites dans les communautés consistaient en une réunion clandestine avec deux ou trois familles dans une *milpa* [un champ de maïs] ou autre lieu isolé de la communauté. Les commissaires y présentaient les informations générales et demandaient à parler avec les parents des jeunes intéressés par l'incorporation au campement. C'est dans ces espaces que les commissaires se rendirent compte que les femmes restaient silencieuses et elles leur parurent humiliées et marginalisées par l'assemblée de leur propre village. Les commissaires avaient besoin de l'opinion et de l'aval de ces femmes et cela n'était pas possible. C'est ainsi qu'elles décidèrent de changer de manière de procéder et de parler seules à seules avec elles. Les femmes purent alors exprimer leurs doutes et inquiétudes, analyser ensemble les raisons structurelles de

leur condition, mais aussi les problèmes quotidiens ou encore la violence domestique à laquelle les commissaires elles-mêmes avaient pu assister dans leurs propres familles.

> *« Elles avaient confiance en nous. Nous avions l'avantage de parler le dialecte [tseltal, tsotsil], nous comprenions leurs doutes et y répondions ». (Entretien 6 mars 2019. Maribel).*

Maribel se souvient que le contenu des conversations avec les femmes durant cette première étape fit sens pour toutes. Par conséquent, les femmes montrèrent un intérêt croissant à s'incorporer elles-mêmes à l'organisation ou à donner leur accord pour que leurs filles ou fils intègrent les rangs insurgés, ce qui constituait le premier objectif. De fait, la possibilité de transformer l'unique horizon possible de leur vie – la vie quotidienne dans la communauté – les motiva à s'engager et faire partie de l'organisation leur permit d'accéder à une forme de libération individuelle et collective. Les attentes des femmes donnèrent un sens nouveau au travail de Maribel et devinrent ensuite la raison concrète de sa participation dans la lutte qui se matérialisait un peu plus à chaque nouvelle visite.

Lors de premières réunions dans une communauté, elles invitaient un groupe réduit d'intéressés au sein duquel les femmes étaient généralement peu nombreuses. Lors des réunions suivantes, souvent, toutes les femmes de la communauté étaient soudainement présentes et le caractère clandestin de la réunion disparaissait. Maribel attribue la rapide incorporation des femmes à la figure des commissaires politiques. En effet, leurs paroles proposaient une réponse politique et consciente à leurs conditions de vie et de femmes : les commissaires étaient issues de la même réalité et avaient transité par une transformation de leur propre expérience individuelle qu'elles pouvaient dès lors partager. Cela représenta un argument significatif dans la décision des femmes de s'organiser.

> *« L'objectif de cette étape était de nous défendre et c'était pour cela que nous nous organisions. Mais nous avons compris qu'il ne s'agissait pas seulement de cela mais aussi de la liberté, de participer en tant que femmes, de s'organiser en tant que femmes. C'est ce qui s'est mis en place ensuite et qui était visible ! On le voyait dès les deuxièmes, troisièmes visites et plus encore en gagnant la*

participation de toute la communauté ! Quand il y avait davantage de compañeras, avec de la motivation pour lutter, pour faire quelque chose en faveur de leur propre liberté. De voir que quelqu'un peut parler en leur nom, que cette personne est libre… d'être avec les compas, d'apprendre, de sortir. Ce sont des choses qui ne pouvaient pas se faire dans les communautés. Mais en commençant à donner cet exemple, disons que ça a vite pris. On a vu les motivations, la participation, lors des deuxièmes, troisièmes visites. C'est comme ça que l'organisation a grandi, que les organisations ont commencé ». (Entretien 6 mars 2019. Maribel).

Les premières réunions devinrent des espaces importants de rencontre et de réflexion pour aborder les problèmes quotidiens des femmes, des familles et de la communauté. Des campagnes en tous genres commencèrent donc à voir le jour avec différents thèmes : la santé de la femme, la création de collectifs productifs, la construction de maisons, le déparasitage ou encore des initiatives visant l'éradication des poux. Il n'était alors plus seulement question de rencontres relatives à la socialisation des problèmes ou à la conscientisation mais bien de la création d'espaces pour imaginer et mettre en pratique de possibles solutions.

« Nous avons commencé à organiser des rencontres dans des lieux plus grands. Des rencontres de jeunes, de femmes et à chaque visite l'organisation grandissait. Le travail n'était plus clandestin et était plus ouvert. Ensuite, nous ne descendions plus de la montagne. Les femmes venaient nous chercher, on trouvait un endroit où se réunir et elles nous rejoignaient, pour se revoir et discuter ».

Quand le nombre de réunions et le recrutement d'insurgés hommes et femmes augmentèrent, il fut impossible de poursuivre ce travail pour ces premières promotrices de l'organisation dans la *selva*. Elles furent remplacées par d'autres femmes représentantes dans chaque communauté, qui, elles, n'appartenaient pas à la sphère militaire, mais au travail civil et communautaire et qui devinrent à leur tour la courroie de transmission des messages que les insurgées souhaitaient partager avec les communautés.

> *« Ensuite, nous ne pouvions plus sortir [des campements] car il y avait trop de travail. Il fallait entraîner les insurgés, il y avait de plus en plus de miliciens. On se voyait donc dans les campements de la milice, entre femmes et hommes déjà convaincus, conscients de la nécessité de cette guerre qui eut lieu en 94. C'est là où l'on se rejoignait, où l'on se revoyait. Quand on ne pouvait vraiment plus y aller, les responsables amenaient le matériel d'enregistrement qu'on appelait le 'Radiojournal'. On enregistrait les discussions, les thèmes, et les communautés écoutaient ce que nous voulions dire en personne sans pouvoir le faire car il y avait trop de travail. Les campements existaient déjà et on ne sortait plus. Mais ce travail a pu se faire grâce aux responsables femmes de chaque village car elles déplaçaient leur matériel ».*

Pour Maribel, ce travail qui évolua et se prolongea jusqu'à fin 1993, fut la base de la Loi Révolutionnaire des Femmes.

> *« C'est comme ça qu'elle est née : principalement en discutant, en se laissant aller, en analysant … ce n'est pas quelque chose qui vient de l'extérieur mais de l'intérieur, elle mentionne des aspects dont nous souffrons dans notre famille, dans notre communauté, avec nos pères, nos maris, nos enfants. C'est comme ça que la Loi Révolutionnaire est née ».*

La loi fut donc l'énonciation de conclusions de nombreuses rencontres et d'un travail réalisé avec les femmes de différentes communautés, comme nous l'analysons plus loin.

3.1.3 Réflexions finales

Le travail des commissaires politiques fut une expérience clef dans le développement de l'organisation et constitue un projet politique naissant qui émergea en parallèle de la formation d'une armée et de la préparation de la guerre.

Ce texte cherche à souligner que ce processus fut possible grâce à l'expérience du genre qui doit, comme je l'ai montré, être conçu comme une construction culturelle mais aussi historique et contextuelle.

Le fait que ces femmes aient été porteuses de la parole d'organisation dans la clandestinité, précisément en raison de leur profil bas constitue un autre aspect important de ce travail. Cette décision, en apparence anodine, ne l'est pas notamment car les femmes furent, de fait, les uniques témoins de leur action politique. Cela les dota d'un degré d'autonomie qui permit une réinterprétation de la lutte politico-militaire à laquelle elles invitaient les gens à s'unir. Elles parlaient à la fois depuis une organisation armée disposée à entrer en guerre avec le gouvernement, mais également depuis la position que leur octroyait l'expérience historique de leur identité de femmes dans la communauté. Par ailleurs, les femmes avec lesquelles elles se retrouvaient voyaient en elles, comme le raconte Maribel, un exemple tangible d'une femme libérée. Enfin, pour les hommes, elles étaient les porteuses d'un savoir militaire auquel eux-mêmes souhaitaient accéder.

Des années plus tard, quand Maribel et Ana María furent nommées majors et disposèrent de de nouveau d'une certaine autonomie, cette expérience passée se refléta dans leur exercice politico-social :

> *« Je n'ai pas oublié l'amour que j'ai appris en étant commissaire politique et j'ai essayé de le concrétiser quand ils m'ont donné cette liberté d'être major et de couvrir toute la zone, tout un peuple. Je n'ai pas pu enterrer ni piétiner ce qui m'avait fait arriver jusque-là. Je n'ai pas pu l'oublier. Si j'étais restée seulement avec l'uniforme et l'arme mais sans rien avoir fait concernant tout ce à quoi j'avais réfléchi, ma présence aurait été inutile. Je n'aurais pas concrétisé ce que je sentais, ce que je pensais ou ce que je portais depuis mon enfance. Cela n'aurait pas été une expérience complète ». (Maribel, mars 2019).*

3.2 LES AGENTES PASTORALES : UN AUTRE ESPACE D'ORGANISATION ET D'ARTICULATION

La plupart des chercheurs qui, dans différents domaines d'analyse, étudient le zapatisme, soutiennent que ce mouvement ne peut s'expliquer sans le travail pastoral réalisé par le diocèse de San Cristóbal, sous la houlette de l'évêque Samuel Ruiz entre 1960 et 1999.

Je vais à présent donner un bref aperçu de la manière dont le travail diocésain s'est organisé dans les communautés indigènes du Chiapas, en particulier parmi les femmes. J'entends ainsi montrer que les réseaux intercommunautaires de femmes indigènes ont été promus par un groupe de religieuses et de femmes laïques à partir des années 1970[45]. Ces espaces de réflexion entre femmes ont été créés dans un but non seulement spirituel, mais aussi social et économique, et on y analysait le droit des femmes à une vie sans violence[46]. Bien qu'ils n'aient pas signifié une rupture ou une transformation des structures communautaires (au contraire, ils visaient à renforcer les structures communautaires comme moyen de combattre les injustices des *fincas*, de l'État et même du capitalisme), ces réseaux ont favorisé la communication entre femmes de communautés différentes, et ouvert dans une certaine mesure la voie à la construction d'une conscience de genre.

Un autre avantage de ces espaces a été la possibilité de se déplacer ouvertement et avec l'aval de la communauté, ce qui a été essentiel pour les femmes qui ont se sont incorporées à l'organisation zapatiste à l'époque de la clandestinité, pour pouvoir aller d'une communauté à l'autre sans éveiller les soupçons. Si, au départ, le travail des femmes commissaires politiques s'est développé dans les régions de la *selva* où l'organisation de ces réseaux de femmes en était encore à ses débuts, plus tard, dans les zones des *cañadas* et des *Altos* du Chiapas, ces réseaux ont eu leur importance pour l'expansion de l'organisation dans la clandestinité. Bref, l'organisation pastorale des femmes indigènes a permis une prise de conscience qui a conduit ces femmes à rejoindre le zapatisme dans une vision évangélique de justice sociale, et s'est de plus convertie en un dispositif qui leur a permis d'instituer des réunions de réflexion politique et organisationnelle en dehors de l'espace religieux.

---

[45] Pour Christine Eber (2008 : 297), c'est à partir des années 1970 que les femmes indigènes des *Altos* du Chiapas ont eu la parole dans l'espace public. Cela n'était pas possible depuis une époque antérieure à l'invasion espagnole. La parole de Dieu et le mouvement de coopératives ont créé un contexte où les femmes ont pu parler publiquement de leurs problèmes domestiques.

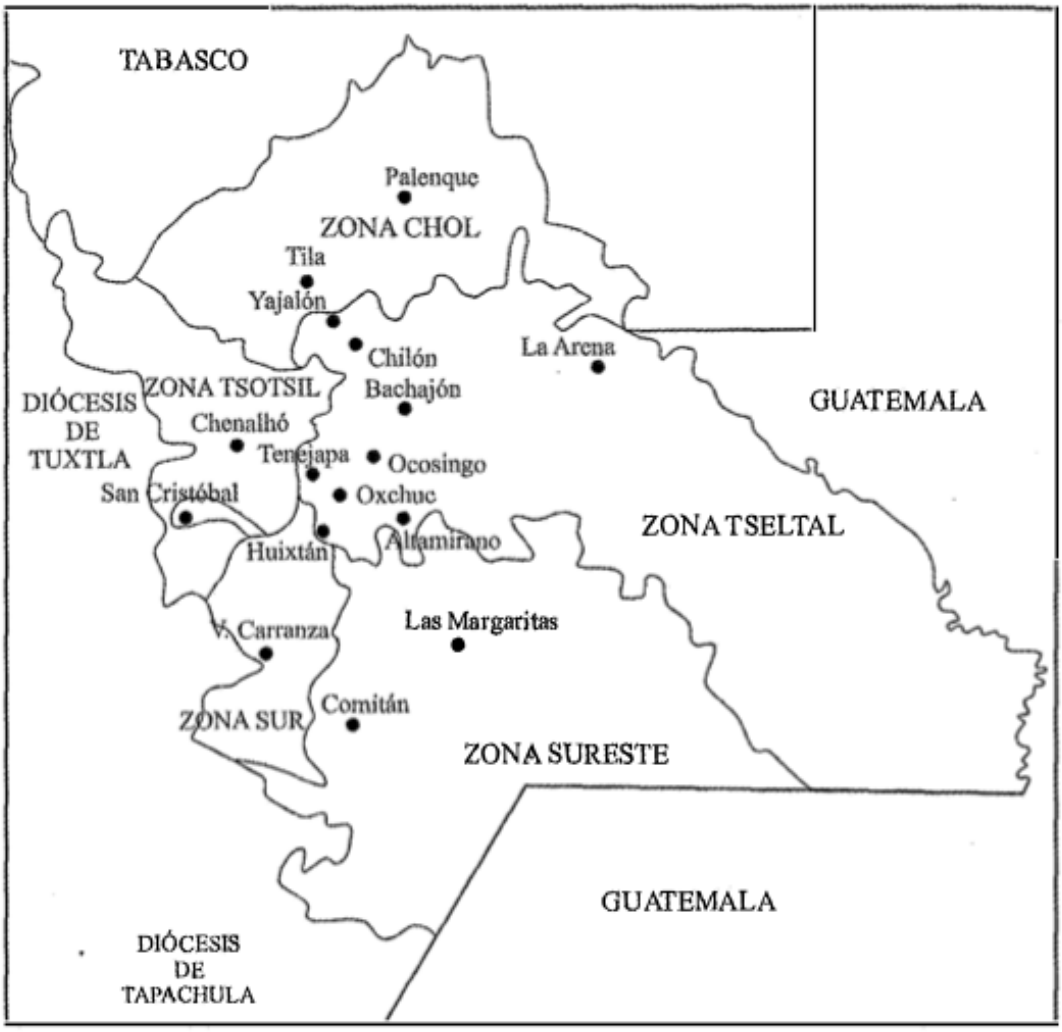
[46] Voir Moksnes (2012), Chojnacki (1999), Eber (2008).

3.2.1 Vers une ré-évangélisation à partir de la Théologie de la Libération

Au milieu des années 1960, le diocèse de San Cristóbal, sous la direction de l'évêque Samuel Ruiz, a pris un tournant dans la façon de concevoir le travail religieux. L'évêque a entrepris la transformation d'une église extrêmement conservatrice en une église progressiste fondée sur les principes de la Théologie de la Libération et d'une orientation en faveur des pauvres.

Le travail de l'évêque Samuel Ruiz a été marqué par deux événements initiaux qui allaient changer radicalement la façon de concevoir le travail pastoral. Premièrement, le déroulement du Concile œcuménique Vatican II, et deuxièmement, la réunion de Medellin, postérieure au Concile. Il en résulta le début d'un processus de plusieurs décennies de prises de position aux côtés des peuples indigènes en tant que sujets de leur propre histoire.

La nomination de Samuel Ruiz comme évêque du Chiapas a eu lieu en janvier 1960 dans la cathédrale de San Cristóbal de las Casas. À cette époque et jusqu'en 1965, le diocèse avait juridiction sur l'ensemble cet État. Plus tard, le diocèse de San Cristóbal de las Casas et deux autres diocèses (Tapachula et Tuxtla Gutiérez) ont été créés, le premier étant chargé du travail dans l'espace territorial anciennement habité par des peuples originaires.



Carte 5: Le diocèse de San Cristóbal et ses zones pastorales à partir de 1965

[Source: De Vos (2010: 238)]

La trajectoire de Ruiz en tant qu'évêque a commencé au moment du Concile œcuménique Vatican II, qui s'est déroulé de 1960 à 1965 avec la participation de 2450 évêques de tous les continents. Cette grande assemblée des autorités catholiques avait pour objectifs principaux :

1) Promouvoir le développement de la foi catholique.

2) Mener à bien un renouveau moral de la vie chrétienne des fidèles.

3) Adapter la discipline ecclésiastique aux besoins et aux méthodes de notre temps.

L'un des effets les plus marquants de cette réflexion, au Chiapas et en Amérique latine en général, allait être la volonté d'écouter les cultures et de passer à l'action sociale.

Selon les mots de l'évêque Samuel Ruiz :

> « *Le Concile marque une étape de maturité au sein de l'Église et une transition très claire : d'une Église qui annonce la parole comme un message qu'il lui est donné d'appliquer à l'histoire, à : partir de l'histoire pour voir la lumière du message apparaître en elle.* »

C'est cette transition, je crois, qui a marqué une véritable étape dans le diocèse. Elle a eu surtout des répercussions sur la pastorale indigène, qui a été abordée d'une certaine façon par les évêques africains dans le document *Ad Gentes* sur les missions. Ils ont exigé au Concile, non pas un résumé de la missiologie traditionnelle, mais qu'elle donne au moins des pistes, des orientations, des éclaircissements pour avancer dans la solution de forts questionnements de l'action missionnaire de l'Église provenant des domaines de la sociologie et de l'anthropologie.

> « *Cela non seulement marque une étape, mais aussi, s'appliquant à la situation spécifique de notre diocèse, touche de très près au questionnement sur la façon dont se sont pratiquées l'action missionnaire et l'évangélisation, et ce qu'il doit en être aujourd'hui : passer d'être une simple annonce à se faire incarnation de l'Évangile dans les cultures.* » (Santiago, 2018, p. 19- 20)

Cette réflexion a accompagné le mandat de Ruiz et pénétré les espaces existant avant son arrivée, où se mettait en œuvre le travail pastoral et qui avaient directement accès aux populations indigènes. D'une part, il y avait les espaces de formation et d'accompagnement : les centres de formation des catéchistes, les Sœurs du Divin Pasteur et les Frères Maristes. D'autre part, il y avait les missions : la Mission de Bachajón des Pères Jésuites ; la Mission d'Ocosingo et Altamirano des Pères Dominicains, celle du Sacré-Cœur de Jésus et de Marie de Guadalupe à Tenejapa, Oxchuc et Huixtán, et la

Mission de Chamula. Pour Jorge Santiago[47], c'est ce travail des prêtres diocésains, des religieuses et des laïques qui a créé les conditions d'un travail pastoral avec et dans les communautés. Tous ces hommes et ces femmes se sont engagés dans l'étude des langues et de la culture de ces régions.

L'anthropologue jésuite Jan de Vos signale que l'esprit que Samuel Ruiz a promu dans son équipe pastorale rappelait la conviction des premiers missionnaires du XVIe siècle, c'est-à-dire des personnes qui avaient la conviction d'avoir la « mission » d'annoncer l'évangile à la population autochtone du Chiapas. Mais cet esprit s'est rapidement perdu et ces premiers missionnaires se sont transformés en « curés » qui ont agi, pendant toute la période coloniale, comme des fonctionnaires au service des autorités tant civiles qu'ecclésiastiques (De Vos, 2010, p. 264). Avec l'arrivée de l'évêque Samuel Ruiz, cette conviction du missionnaire allait être à nouveau présente. Cependant, Jorge Santiago, théologien et penseur qui a accompagné le diocèse de Samuel Ruiz, signale que même si, dans l'équipe pastorale, cette conviction d'être des missionnaires existait, la grande différence du travail de l'évêque Samuel Ruiz avec celle des missionnaires du XVIe siècle, est qu'il ne prétendait pas avoir ce caractère civilisateur qui animait les premiers évangélisateurs. Au contraire, l'un des principes directeurs convenus lors du Concile Vatican II était d'écouter les cultures. C'est la force motrice de la transformation de cette nouvelle étape de l'église qui la conduira également à un travail plus politico-social.

Selon De Vos (2010 : 264), le clergé, ayant reçu à présent une instruction religieuse tout à fait différente, était invité à interpréter le salut chrétien comme un processus de libération qui porte sur tous les niveaux de leur vie. Il s'agissait de remédier aux conditions de vie toujours plus déplorables de la population indigène.

---

[47] Jorge Santiago est un théologien et un penseur qui a accompagné le travail de Samuel Ruiz, ainsi que les processus de production dans les communautés du Chiapas suivant la philosophie de l'économie politique solidaire. Il est l'un des fondateurs de DESMI A.C., une organisation qui depuis 50 ans accompagne les processus productifs des peuples indigènes du Chiapas. Voir Santiago (2018).

En 1968, lorsque la deuxième conférence générale de l'épiscopat latino-américain se tient à Medellín, en Colombie, l'Amérique latine est un laboratoire de propositions de justice sociale. Les missions catholiques étaient en phase avec ces exigences, conformément aux principes d'écoute des cultures, de dieu sur terre et d'une orientation en faveur des pauvres. Ce fut le cas au Pérou, au Brésil, au Panama, en Colombie, au Guatemala, etc. En fait, c'est lors de cette conférence qu'ont été explicités les principes de la Théologie de la Libération, qui a été interprétée en fonction du contexte politique de chaque pays. C'est également lors de cette conférence que l'évêque Samuel Ruiz a été nommé coordinateur du Département des Missions de la Conférence Épiscopale latino-américaine (CELAM).

Tous ces événements se sont traduits par une nouvelle façon de concevoir le travail avec les communautés du Chiapas. Par l'intermédiaire de centaines d'agents pastoraux, le diocèse de San Cristóbal a eu un impact énorme sur les communautés, ce qui, au milieu des années 1970, en fera pratiquement la seule alliance forte des peuples indigènes. La relation avec les communautés a été multipliée et renforcée grâce à la formation des catéchistes et des diacres à la lecture de l'Évangile dans une perspective marxiste. Selon De Vos (2010), « *L'activité pastorale était orientée vers la libération intégrale des gens et leur transformation en sujets politiques ayant leur propre capacité d'initiative*. »

Pour l'évêque Ruiz, cette période a servi à penser et à construire une position unifiée en faveur des indigènes et des pauvres. Et même à concrétiser l'action sociale en fondant des espaces tels que l'association civile Desarrollo Econónico y Social de los Mexicanos Indígenas (DESMI A.C.) et, plus tard, l'hôpital d'Altamirano. Cependant, cela n'avait pas encore d'impact historique sur les communautés ni d'effets sur leurs vies, ce qui a conduit le diocèse à centrer son travail sur l'émergence d'églises indigènes[48].

[48] Voir Santiago (2008).

Un moment décisif de cette nouvelle orientation du diocèse a été la tenue du Congrès Indigène en 1974. Convoqué par des universitaires et des personnes du gouvernement, ce congrès avait pour but de diffuser l'histoire de Fray Bartolomé de las Casas à l'occasion de la commémoration des 500 ans de sa naissance. Samuel Ruiz a accepté d'y collaborer et préconisé de donner la parole aux indigènes dans cet espace afin qu'ils puissent parler de leur propre réalité suivant quatre axes : santé, éducation, commerce et terre. 1500 délégués indigènes y ont participé et, pour la première fois, des représentants des peuples du Chiapas ont pu prendre la parole à la tribune et exposer publiquement la réalité de leurs conditions de marginalisation, d'exploitation et de pauvreté.

Pour le diocèse, cela a signifié s'orienter vers l'articulation d'une nouvelle forme de dialogue avec les peuples indigènes. Samuel Ruiz a évoqué à de nombreuses reprises cette période comme celle de sa conversion, dans le sens de l'influence que ces peuples eux-mêmes ont eu sur la transformation du diocèse de l'époque. Cette expérience de syncrétisme spirituel s'est transformée en ce que le diocèse lui-même a appelé la théologie indienne. Un exemple en est l'incorporation de la fonction de diacre aux autorités religieuses des communautés.

Les diacres ont été habilités à prêcher l'évangile, à donner la communion, à baptiser les enfants et à soigner les malades dans leur village ou dans les communautés voisines. Il ne pouvait s'agir d'hommes célibataires, car, aux yeux des peuples indigènes, une personne qui n'est pas mariée ne pouvait être une autorité morale ; un homme n'était pas considéré comme complet tant qu'il n'avait pas une compagne de vie. C'est grâce à cette décision des communautés d'élire à la fonction de diacre des hommes âgés et mariés que, à partir de ce moment, l'église a incorporé les aspirations des communautés. L'épouse du diacre accompagne les rituels dont est chargé son mari ; c'est une figure symboliquement importante, mais c'est aussi une autorité morale en tant que prédicatrice ou conseillère, bien que son rôle soit toujours subordonné au travail du diacre.

En même temps que les peuples évangélisés ont transformé leur catholicisme, ils ont aussi étendu la prise de conscience promue par le diocèse au plan de la politique et de l'action. Cependant, la décision de former une armée d'insurgés a été une décision très personnelle

de chaque zapatiste, et cette décision a suscité des prises de positions différentes au sein de l'église elle-même.

Ce que je voudrais souligner, c'est que, si le regard des peuples indigènes a changé de fond en comble le diocèse animé par Samuel Ruiz et sa pratique religieuse, il en est de même du regard des femmes, celles du diocèse et celles qui ont participé à la formation pastorale, et cela a eu un impact sur la participation des femmes zapatistes.

3.2.2 L'évangile avec un regard de femme

Le travail direct des religieuses du diocèse de San Cristóbal avec les communautés a conduit à une prise de conscience de leur propre condition de genre et de celle des femmes avec lesquelles elles travaillaient. Ces rencontres ont remis en question en particulier les conditions de vie des femmes.

Samuel Ruiz a réussi en une décennie à dynamiser le travail diocésain à tous les niveaux et cela a incité les religieuses à s'engager directement auprès des communautés et à mener leurs propres réflexions selon les paramètres que nous avons exposés précédemment. Pourtant, une des difficultés latentes qu'elles ont rencontrées est que les conditions d'inégalité et de violence dans lesquelles vivaient les femmes dans les communautés entravaient leur possibilité participer à la réflexion pastorale promue par les religieuses. Les structures communautaires, que la nouvelle position du diocèse défendait tant, empêchaient la mobilité des femmes en raison de leur plus grande implication dans les tâches domestiques et les soins, ou du contrôle et de la violence qu'elles subissaient dans leur foyer. Tout cela était en totale contradiction avec les principes de justice sociale que le nouvel évangile prônait : l'égalité des droits aux yeux de Dieu et la construction du ciel sur la terre.

D'autre part, du fait de leur position au sein d'une structure patriarcale et faute d'espaces où elles pouvaient décider des formes et des contenus de leur travail avec les femmes, les religieuses se voyaient également interdire ce qu'elles considéraient comme un aspect prioritaire du travail pastoral : le droit de participer à la réflexion sur l'évangile et le droit à une vie sans violence domestique.

Pour l'anthropologue féministe Rosalva Aída Hernández (2008), à la différence de la réflexion promue par les groupes féministes, dans la rencontre entre femmes religieuses et femmes indigènes non seulement on discutait des inégalités entre les sexes, mais aussi on partageait des expériences de vie et de spiritualité.

Ouvrir un espace pour travailler en ces termes avec les communautés évangélisées fut une lutte que plusieurs religieuses ont dû mener au sein du diocèse. Il en est résulté une prise de conscience du caractère patriarcal de l'église, et certaines d'entre elles ont même choisi d'abandonner l'habit et de donner une continuité à leur prise de position politique par un travail social auprès des communautés. C'est-à-dire continuer à travailler avec les gens selon les principes d'écoute des cultures et de justice sociale, mais en dehors de l'ordre religieux. Mais il y eut aussi celles qui choisirent de travailler dans cette perspective d'égalité et de droits à une vie sans violence au sein de la structure diocésaine elle-même. C'est ainsi que des dizaines de religieuses et missionnaires laïques se sont intégrées au travail sanitaire réalisé à l'hôpital Altamirano ou à la création de collectifs de production dans les communautés, dont le travail a abouti à la création d'ONG soutenues par le diocèse lui-même, comme ce fut le cas de DESMI A.C.[49]

Estela Barco, l'une de ces femmes qui ont promu des changements dans la sphère religieuse, puis dans celle de l'engagement social laïc, relate que la lutte pour faire reconnaître un espace des femmes dans le diocèse n'a pas été facile. Bien qu'au début des années 1970, il y ait eu déjà beaucoup de réflexions sur la justice sociale au sein du diocèse, il y avait encore bien des réticences dans les structures internes à l'idée qu'un espace soit dédié exclusivement à la réflexion sur la réalité des femmes. On craignait que cela n'ébranle tant la structure des communautés que celle du diocèse. Cette résistance était même manifeste chez les religieuses en position d'autorité. Des femmes comme Estela ont renoncé à la condition de religieuse, mais pas à leur travail avec les communautés. De cette manière, ces femmes se sont fait entendre. Du point de vue politico-social que l'église elle-même avait proposé, cela avait beaucoup de sens, donc

[49] Interview d'Estela Barco, 2016, coordinatrice de DESMI A.C.

cette initiative a finalement reçu le soutien de l'évêque Samuel Ruiz ; néanmoins, elles ont dû affronter de multiples résistances.

C'est ainsi qu'a commencé à la fin des années 1970 un travail constant et discret des religieuses et des agentes pastorales. Elles ont tissé des réseaux de femmes qui non seulement ont participé à une lecture de l'évangile « avec un regard de femme » - comme on a appelé cette méthodologie d'évangélisation féministe - mais aussi ont organisé des travaux collectifs de santé et de production qui ont permis à des centaines de femmes de se déplacer entre les communautés avec l'aval et l'approbation de leurs villages et de l'église. Cette expérience d'organisation des femmes s'est articulée, en 1992, dans le Coordination Diocésaine des Femmes (CODIMUJ), l'une des plus importantes organisations de femmes au Mexique, avec 700 groupes locaux auxquels participaient quelque 10 000 femmes (Santana, 2001).

La grande majorité des femmes qui se sont intégrées à la lutte zapatiste dans la zone de plus grande influence du diocèse (Los *Altos* et les *Cañadas*) sont issues de cette expérience d'organisation et de réflexion sur leur condition de genre, encore marquée par le parti pris religieux. Ce réseau intercommunautaire est devenu un puissant outil dont ont disposé les femmes pour communiquer, se déplacer et établir des relations entre elles. Cependant, comme je l'ai signalé antérieurement, le militantisme dans l'organisation représentait pour les femmes une transgression qui allait plus loin que ce que cette expérience préalable avait signifié, comme nous le verrons ensuite dans le témoignage de Zenaida.

Selon Hernández (2008), « il n'est pas possible de comprendre l'importance de la participation des femmes indigènes au mouvement zapatiste, ni le mouvement de résistance civile pacifique qui a suivi le soulèvement sans reconnaître le travail silencieux et constant des religieuses féministes dans les différentes régions indigènes. »

Pour Millán (2008), cette expérience antérieure « donne à penser que le terrain était déjà préparé pour qu'on admette que, dans l'ordre communautaire, les femmes occupent une place plus paritaire par rapport aux hommes. » Bien que, note l'auteur, « ce n'est qu'avec

le néo-zapatisme que la participation des femmes a été requise et reconnue de façon beaucoup plus large. »

Plus qu'une place paritaire, comme dit Millán, le travail pastoral a permis d'ouvrir une voie de participation à l'espace public et de prise de conscience du droit à une vie sans violence. Pourtant, comme le souligne Eber (2008 : 297), dans cette période des années 1970-1980, les femmes des *Altos* du Chiapas ont acquis la force de s'exprimer à partir des positions qu'elles occupaient dans leurs foyers et dans l'idéologie traditionnelle, mais « elles refusent les mouvements d'organisation qui menacent leurs identités de mères et d'épouses. »

Pour l'instant, ce qu'il me semble important de montrer, c'est que le travail pastoral et la mobilisation de dizaines de religieuses et de femmes laïques ont créé des conditions spatiales, logistiques et relationnelles qui étaient impossibles dans les décennies précédentes. Cela, en particulier, a permis aux femmes de se mobiliser de manière indépendante pour poursuivre et mettre en œuvre certaines de leurs aspirations dans la clandestinité, comme je le montrerai en prenant l'exemple de la trajectoire de Zenaida.

3.2.3 L'histoire de Zenaida (1938-2001)

La *compañera* Zenaida avait quarante-huit ans lorsqu'elle a entendu parler de l'organisation, en 1986. Elle était mère de deux filles qui sont mortes de maladie à l'âge de cinq et douze ans. Son seul enfant survivant était son fils Lucio. Au moment de l'autonomie, Lucio allait devenir dans sa municipalité l'un des enseignants les plus engagés dans l'éducation[50].

Le jour de la mort de Zenaida, Lucio et son père, catéchiste du diocèse de Samuel Ruiz, ont rappelé son histoire. Elle était la coordinatrice des femmes, un poste dont l'avait chargé le diocèse et qui lui a donné l'occasion de parcourir toutes les communautés qui

[50] Lucio a exercé la fonction d'enseignant de 1995 à 2008, dans la municipalité 17 de Noviembre, qui fait partie du Caracol IV.

font maintenant partie du Caracol de Morelia. Son travail pastoral, l'a amenée à organiser des collectifs de production pour faire du pain et planter du manioc et des bananiers pour donner aux femmes la possibilité de produire quelque chose qui leur procure un revenu.

C'est ainsi qu'en parcourant les communautés, Zenaida a entendu parler de l'organisation zapatiste et a commencé à y participer. Mais elle a gardé le secret. Elle n'a rien dit à sa famille ni à son mari.

Une grande partie des bases zapatistes participent ou ont participé au travail pastoral impulsé par le diocèse de San Cristóbal. C'est à travers ce diocèse que les communautés ont trouvé une voie de libération. Cependant, à la fin des années 1980, il y eut d'importantes divergences entre l'EZLN et le diocèse, qui réprouvait l'idée d'un soulèvement armé. Il est probable que c'est pour cette raison que Zenaida n'a pas partagé cette information avec son époux. Il pense qu'elle ne lui a rien dit parce qu'elle savait que, vu sa position d'autorité religieuse, il ne serait pas d'accord. Ainsi, Zenaida n'a rien dit jusqu'à un an plus tard.

Lucio raconte[51] :

> « *Un jour où nous étions seuls, ma mère et moi, je lui ai demandé si elle avait appris quelque chose au cours de ses allers et venues pour porter la parole de Dieu.*
>
> « *Je sais que vous avez un secret* », *j'ai dit à ma mère, « et ce secret que vous gardez, on me l'a déjà dit. Donc je suis au courant moi aussi, et je veux que vous m'en parliez. C'est ce qu'on m'a dit : que vous seule pouvez m'en parler ».*
>
> *- Et bien, si on te l'a déjà dit, nous en parlerons en temps voulu, mais c'est un secret, m'a-t-elle dit. »*

[51] Interview réalisée en avril 2001.

Voici comment Lucio raconte comment ils ont commencé à parler de la lutte :

> *« Elle m'a dit que c'était une lutte, que c'était une révolution, une guerre pour mettre fin à toute l'oppression que nous vivons.*
>
> *- Un jour, une guerre sera déclarée, m'a-t-elle dit.*
>
> *« Elle et moi devions livrer des tostadas dans la montagne. Elle savait quels jours nous devions les apporter. Ma mère me passait les tostadas la nuit, là où personne ne pouvait me voir. Elle me les mettait dans un sac et me disait où nous allions livrer. Peu à peu, d'autres compañeros et compañeras ont rejoint la lutte. Mais elle a toujours gardé son secret.* »

Ce n'est que le 1er janvier 1994 que le *Tunel*[52] de la communauté, a appris que sa famille était dans l'organisation. À ce moment-là, des centaines de familles de la *cañada* ont dû se déplacer vers les montagnes : parents, voisins, frères et sœurs. C'est à ce moment-là que le *Tunel* lui aussi « s'est décidé pour l'organisation », comme on dit dans la communauté.

L'histoire de Zenaida montre le mouvement et la construction de réseaux rendus possibles par le travail religieux et aussi le soutien politique que lui apportait la parole de dieu elle-même. D'autre part, le fait que l'église se distancie de la possibilité d'une lutte armée et que d'autres femmes comme Zenaida aient décidé de garder secrète leur participation donne à penser que les femmes avaient leur propre agenda et que ce réseau de femmes a lui-même été important dans la croissance de l'EZLN.

[52] C'est ainsi qu'on appelle en tseltal l'autorité religieuse et morale de la communauté. Cela veut dire littéralement "serviteur".

CHAPITRE 4
LE SOULÈVEMENT ARMÉ À TRAVERS LA LOI RÉVOLUTIONNAIRE DES FEMMES

J'analyse dans ce chapitre comment, durant la préparation de la guerre, la présence de femmes à des postes de prise de décision a favorisé la considération des principes et des processus de leur histoire de genre dans la lutte. J'essaye de montrer en quoi cela eut un impact sur les actions zapatistes au moment du soulèvement armé mais aussi après. Plus précisément, je m'intéresse ici à la l'élaboration de la Loi Révolutionnaire des Femmes et ce qu'a pu signifier de vivre la guerre sous ces principes.

4. 1 VERS LA LOI RÉVOLUTIONNAIRE DES FEMMES

Un des axes d'analyse de cette thèse est l'influence des trajectoires de vie des femmes qui fondèrent le zapatisme. Je m'intéresse plus particulièrement à celles qui occupèrent des postes stratégiques lors de moments décisifs de la préparation du soulèvement armé comme le fut par exemple l'élaboration des lois révolutionnaires, en 1993, un acte constitutif qui précéda le soulèvement armé du 1er janvier 1994.

À partir de la réflexion élaborée lors de moments précédant le soulèvement armé (chapitre 3), les femmes ont pu construire des aspirations et des objectifs qui leur étaient propres et qui donnèrent un sens à leur engagement dans la préparation de la guerre – ce que j'ai nommé le projet silencieux d'organisation sociale et politique. Je développe ici les raisons pour lesquelles je considère que la Loi Révolutionnaire des Femmes est le point culminant d'un processus mené par les femmes mais aussi le début d'une réflexion publique et approfondie sur la condition de genre dans les villages zapatistes.

4.1.2 La Loi Révolutionnaire des Femmes et son contexte

Au cours des premiers jours du soulèvement armé, alors que les troupes zapatistes occupaient San Cristóbal de Las Casas et d'autres villes du Chiapas, plusieurs lois

révolutionnaires[53] furent rendues publiques et énoncèrent les principes qui motivaient les actions rebelles tout en appelant à souscrire à la Révolution.

Deux de ces lois sont spécifiquement considérées comme les piliers de l'action révolutionnaire : la Loi Révolutionnaire Agraire et la Loi Révolutionnaire des Femmes. La première réglemente l'appropriation de terres récupérées, et la seconde, une des lois les plus connues du zapatisme, énonce une série de droits inaliénables relatifs à la participation révolutionnaire des femmes.

La Loi Révolutionnaire des Femmes fut le premier manifeste de femmes indigènes au Mexique. Elle rendit explicite leur condition de genre en la présentant comme le résultat de relations de domination postcoloniale. La publication de cette loi constitue en cela un tournant dans l'histoire mexicaine et dans différentes instances sociales, notamment dans les milieux féministes nationaux.

Loi Révolutionnaire des Femmes

Dans leur juste lutte pour la libération de notre peuple, l'EZLN incorpore les femmes à sa lutte révolutionnaire sans discrimination de race, de croyance, de couleur ou d'affiliation politique. L'unique condition requise étant de s'approprier les demandes du peuple exploité et son engagement envers les lois et règlements de la Révolution. En outre, en considérant la situation des travailleuses du Mexique, leurs demandes d'égalité et de justice ont leur place dans la LOI RÉVOLUTIONNAIRE DES FEMMES qui suit :

Premièrement. Les femmes, sans discrimination de race, de croyance, de couleur ou d'affiliation politique, ont le droit de participer à la lutte révolutionnaire où elles le souhaitent et au degré d'implication que déterminent leur volonté et leur capacité.

Deuxièmement. Les femmes ont le droit de travailler et de percevoir un salaire juste.

Troisièmement. Les femmes ont le droit de décider du nombre d'enfants qu'elles souhaitent avoir et éduquer.

[53] Loi d'Impôts de Guerre, Loi des Droits et Devoirs des Peuples en Lutte, Loi des Droits et Devoirs des Forces Armées, Loi Révolutionnaire Agraire, Loi Révolutionnaire des Femmes, Loi du Travail, Loi d'Industrie et du Commerce, Loi de Sécurité Sociale, Loi de Justice.

Quatrièmement. Les femmes ont le droit de participer aux problématiques de la communauté et de disposer d'une charge si elles sont élues de manière libre et démocratique.

Cinquièmement. Les femmes et leurs enfants ont droit à une ATTENTION PRIMAIRE en termes de santé et d'alimentation.

Sixièmement. Les femmes ont droit à l'éducation.

Septièmement. Les femmes ont le droit de choisir leur conjoint et ne peuvent être mariées de force.

Huitièmement. Aucune femme ne pourra être violentée ou maltraitée physiquement ni par des membres de sa famille ni par des étrangers. Les délits de tentative de viol et le viol seront sévèrement punis.

Neuvièmement. Les femmes pourront occuper des postes de direction au sein de l'organisation et disposer de grades militaires dans les forces armées révolutionnaires.

Dixièmement. Les femmes auront tous les droits et devoirs que stipulent les lois et règlements révolutionnaires.

Pour saisir l'importance de la Loi Révolutionnaire des Femmes, il faut comprendre qu'elle représente une énonciation isolée et naissante d'un processus social, politique et réflexif plus large. En parlant d'événement isolé, je fais référence à sa rédaction pouvant être perçue comme un acte symbolique au regard de la revendication du processus que les femmes zapatistes de la première génération initièrent et entretinrent pendant des années. Je base cette affirmation sur la lecture suivante de la création de la Loi.

4.1.2 LA RÉDACTION DE LA LOI

Ne pas disposer de données précises sur la naissance de la Loi Révolutionnaire des Femmes a donné lieu à plusieurs interprétations. Toutes proposent des angles d'analyse différents mais je souhaite présenter ici l'expérience d'une des actrices de ce processus. Les antécédents de cette loi, les rencontres de femmes (chapitre 3), ainsi que le travail de diffusion qui s'en suivit, enclenchèrent diverses réflexions et actions à l'intérieur et à l'extérieur du mouvement zapatiste dépassant même l'énonciation de la loi en elle-même.

Durant les préparatifs de la guerre, en 1993, eut lieu le premier Congrès des Autorités Zapatistes auquel participèrent les autorités politiques des communautés disposées à prendre les armes, les autorités et les commandements militaires mais aussi tous les insurgés. La présence de femmes, largement minoritaire, n'excédait pas 15% dans l'assemblée politique.

Un des objectifs de cette rencontre était la rédaction et l'approbation de lois révolutionnaires comme par exemple La Loi Révolutionnaire Agraire qui allait impulser le soulèvement armé latent et qui visait à établir les principes encadrant la récupération de terres, une des principales motivations du soulèvement armé (voir chapitre 2).

Les accords et les stratégies relatifs à la guerre furent abordés mais pour la major Ana María, la concrétisation des aspirations de la lutte ne reflétait pas l'engagement des femmes à l'époque du recrutement. Il n'y avait pas de relation directe entre ce qu'il était prévu de faire dans un futur immédiat (la planification de la guerre) et dans un futur plus lointain. Pour elle, il était indispensable d'inscrire au programme révolutionnaire les aspirations et motivations exprimées par les femmes au cours de leurs échanges et au sein de leur communauté.

Durant et après la guerre, l'approbation des lois fut un moment décisif qui définit un cap politique. Ana María appela donc l'assemblée à protester contre le manque de prise en compte des droits des femmes dans la révolution qui se préparait et proposa l'écriture d'une loi spécifique afin de garantir leur participation mais aussi de disposer d'un outil de protection.

La proposition d'Ana María fut soutenue par les femmes du congrès ainsi que par son commandement militaire direct. Si elle dut faire face à quelques résistances, elle parvint à ce que soient acceptés au moyen de la Loi, des droits inaliénables pour les femmes qui adhéreraient à l'organisation rebelle. Il est difficile de savoir si cette loi aurait vu le jour si Ana María n'avait pas disposé d'une charge de commandement qui lui permit de prendre la parole lors de ce moment décisif de la lutte armée.

Les femmes présentes commencèrent alors à débattre et à écrire précipitamment le texte connu aujourd'hui comme la Loi Révolutionnaire des Femmes. Ce texte ne semble pas avoir bénéficié d'un réel espace de réflexion bien qu'il fut le fruit de plusieurs années de travail. En effet, les dix points que la Loi mentionnait s'inspiraient des problématiques exposées par les femmes et de leurs expériences de vies. Néanmoins, pour Ana María, la loi était incomplète car elle ne faisait pas allusion à la reconnaissance de droits relatifs à la maternité dans la sphère militaire ou ceux se référant à la violence domestique. Ces thèmes étant polémiques, seuls les dix points rendus publics furent approuvés. Le thème de la maternité dans les structures militaires des mouvements armés est d'ailleurs encore un point en suspens. Du reste, une des préoccupations principales de cette loi fut l'articulation des liens entre les femmes combattantes et celles de la communauté dont la culture était, de fait, différente. Depuis cette perspective, la Loi constitue surtout un manifeste garantissant la participation des femmes dans l'espace public et politique et une manière de créer un référent commun entre les sphères civile et militaire.

Qu'une loi sur les femmes puisse voir le jour au sein d'un ensemble d'autres lois, au moment même de leur édiction permit la reconnaissance d'un travail réalisé entre femmes durant de nombreuses années qui aurait pu être effacé et dépassé par la contingence de la guerre. Cet aspect invite à réfléchir sur l'impact de la présence de femmes dans la hiérarchie militaire.

Pour Ana María, il ne s'agissait ni d'une loi féministe (ou du moins pas seulement), ni d'un manifeste de guerre. Pour elle, en raison de leur éducation et de leur culture, les femmes zapatistes ne pensaient pas uniquement à leur cause qui ne leur apparaissait d'ailleurs pas un motif suffisant pour déclencher un soulèvement armé. Si leur situation complexe peut en avoir incité certaines à échapper à leur destin, elles trouvèrent la force de s'engager dans la guerre et d'incarner le « *Ya basta* » (« ça suffit ! ») zapatiste plutôt dans la perspective de transformer leur communauté, leur famille, leur entourage. Pour Ana María, défendre l'existence de la loi revenait à incarner un engagement qu'elle-même, en tant que femme jouissant d'une autorité dans l'organisation, avait acquis aux côtés des femmes qui s'incorporèrent ensuite. Les autorités femmes présentes prirent part à cet engagement comme en atteste par exemple le travail de la commandante Ramona pour diffuser la loi dans les communautés des *Altos*.

La diffusion de la loi qui suivit son écriture montre qu'il ne s'agit pas d'une loi élaborée seulement pour les femmes insurgées, comme on a pu le penser. Pour Ana María, les femmes devaient être protégées de partout. La manière dont s'est concrétisée la Loi ainsi que son élaboration expliquent en partie pourquoi le texte n'était pas connu dans certaines communautés zapatistes ou pourquoi il ne l'a été qu'après le soulèvement.

Dans le discours officiel zapatiste, cette loi n'a pas non plus été considérée comme féministe. Durant de nombreuses années et jusqu'à la première décennie des années 2000, le féminisme était compris par les zapatistes comme une lutte « dont le bénéfice ne profitait qu'aux femmes » et ils soulignèrent à de nombreuses reprises qu'hommes et femmes avançaient ensemble. Toutefois, la loi constitue, depuis l'organisation, une reconnaissance du manque d'espaces et du niveau de violence auquel furent soumises les femmes rebelles. Bien qu'il n'y ait pas eu d'analyse explicite sur les différents systèmes patriarcaux, le fait que la Loi Révolutionnaire se hisse comme un porte-drapeau du soulèvement armé – un acte d'apparence symbolique – permit la reconnaissance de la légitimité de transformations culturelles au sein même de l'organisation. Cela rendit possible une réflexion publique ayant participé à la transformation des principes mêmes de l'EZLN.

4.1.3 Quelques débats autour de la Loi Révolutionnaire des Femmes

4.1.3.1 L'extension de la loi

En 1997, durant trois jours, dans la zone d'Oventic, la major Ana María organisa une première rencontre de femmes qui réunit près de 200 personnes (déléguées de toutes les zones, insurgées de la zone, autorités civiles et politiques et invitées externes nationales et internationales).

Le but de cet événement était de donner suite à la Loi Révolutionnaire des Femmes et 26 nouveaux points furent proposés. Pour certaines féministes, ces derniers donnèrent néanmoins un caractère plus conservateur à la loi, en abordant par exemple les normes de

la vie de couple. Si cette extension ne fut pas approuvée, il s'agit d'un exemple des débats que suscita la Loi Révolutionnaire des Femmes.

4.1.3.2 Le débat juridique

La Loi Révolutionnaire des Femmes fut probablement un des points les plus débattus du mouvement zapatiste (Millán, 1998 ; Rovira, 1996 ; Falquet, 2001 ; Hernández, 2008 *inter alia*). Elle représente un moment historique de la condition de la femme indigène. De fait, tant dans le domaine académique que politique, elle faisait écho à une controverse récurrente sur la légitimité de la reconnaissance des us et coutumes des populations indigènes du Mexique et sur l'inégalité de genre.

Pour Hernández (2011), la principale différence entre le zapatisme et les autres mouvements guérilleros du continent « fut l'inclusion dans son programme de lutte des demandes de genre grâce à la Loi Révolutionnaire des Femmes. Cette Loi fut le résultat d'une consultation de plusieurs femmes zapatistes parmi leurs militantes et bases d'appui » (Hernández, 2011 : 1).

En termes juridiques et nationaux, la Loi Révolutionnaire des Femmes eut des répercussions sur l'initiative COCOPA[54] qui aspirait à ce que la reconnaissance des droits collectifs et l'établissement de l'exercice des systèmes normatifs indigènes garantissent les droits humains, notamment ceux des femmes (Gómez, 2003). La juriste Magdalena Gómez signale que l'application de lois telles que l'initiative COCOPA reconnaît la femme et l'homme indigènes comme des égaux. Elle octroie donc à la femme le droit de participer et de proposer des adéquations à la normativité traditionnelle permettant la coexistence des droits individuels, sans préjudice du droit à la culture. Pour Gómez, il revient à la culture nationale et internationale de soutenir et d'impulser ce processus de manière respectueuse tout en soulignant que « la position dominante concernant la femme indigène est très claire. Les normes sur le Droit proprement indigène se réfèrent aux droits

[54] L'initiative COCOPA fait référence à la proposition de réforme constitutionnelle, matérialisation des accords de San Andrés sur les droits et cultures indigènes, signés par l'État et l'EZLN en février 1996 et aujourd'hui encore non appliqués.

des peuples, à leur autonomie, sans références particulières aux sujets et 'sujettes' constituant cette identité » (2003 : 115). Selon cette autrice c'est aussi le cas de l'Accord 169 de l'Organisation Internationale du Travail (OIT), où la question du genre, reste encore à développer. Il en est de même pour la loi récemment approuvée par l'ONU sur les Droits des Peuples Indigènes qui ne mentionne pas non plus explicitement le droit des femmes.

Pour Le Bot (1982), l'exemple de certaines organisations indigènes comme le CRIC, en Colombie, montre que la lutte juridique peut porter ses fruits si elle s'inscrit dans une stratégie globale. En revanche, signale l'auteur, « la libération des peuples indigènes ne peut être obtenue par un ajustement des systèmes de domination que sont, en substance, les États Latino-américains ».

Stavenhagen (2012) mentionne quant à lui les limitations du droit international concernant la loi sur les Droits Indigènes approuvée par l'ONU en 2007. Produit de vingt ans de discussion, selon lui, la loi représente une avancée en termes de référent juridique, ce qu'il argumente en citant le cas du Gouvernement bolivien étant parvenu à la reconnaissance constitutionnelle. Or, pour lui, le problème demeure « le manque de volonté politique » qu'il a nommé « colonialisme interne » observé entre les États et les peuples originaires. En allant plus loin encore, Gómez insiste sur le fait que l'Accord 169 et la déclaration de l'ONU ne constituent en aucun cas des référents en matière de droits de la femme. Par conséquent, avertit l'autrice, « il est nécessaire de revoir les buts et possibilités des Droits de la Femme Indigène dans le contexte de la légalité, tant nationale qu'internationale, ainsi que dans la sphère du système normatif en vigueur au sein des peuples indigènes » (Gómez, 2003 : 114).

4.1.3.3 Le débat sur la tradition

Dans les faits, la Loi Révolutionnaire des Femmes a mis en évidence, selon Falquet (2001), le profond questionnement des femmes envers des traditions supposément leurs. Pour l'autrice, ces interrogations ressemblent aux revendications de femmes d'autres cultures, de mexicaines non indigènes, et, de manière générale, à celles de nombreuses féministes dans le monde. Ce questionnement peut en un sens représenter une menace pour la perpétuation des peuples indigènes en tant que tels mais également ouvrir la

perspective d'« une possible rénovation des cultures indigènes, non seulement dans le cadre d'une relation plus égalitaire avec le reste de la nation mexicaine, mais également en faveur d'une justice plus effective entre femmes et hommes au sein de ces mêmes cultures » (Falquet, 2001 : 164).

Justement, d'autres, comme Millán (2008), mentionnent également la nécessité de « réinterpréter la tradition, de l'actualiser depuis le point de vue des femmes qui aujourd'hui se pensent comme des sujets de plein droit, ce qui les rend capables de questionner de nouveau leur relation avec l'État-nation, avec l'organisation politique et avec la communauté » (Millán, 2008 : 245). Enfin, pour Pérez Ruiz (2008), l'enjeu principal pour le mouvement indigène national des femmes serait de gagner en force et en légitimité face à la société et au mouvement indigène national afin de contribuer à la tension provoquée par la perspective de genre dans les revendications indigènes du pays.

4.1.3.4 Transformer depuis la racine

Chacune des perspectives présentées ici fait référence à une forme de relation de pouvoir susceptible de se manifester comme un conflit majeur. À ce sujet, Boltanski explique que « les relations de pouvoir sont, dans la plupart des cas, inscrites dans des formats préétablis et fixées sous forme d'us et coutumes ou consignées sous forme de texte comme c'est par exemple le cas des textes juridiques ou d'autres formes de règlements » (Boltanski, 2009 : 16). En d'autres termes, dans le cadre juridico-national et international, dans celui de la tradition, mais aussi dans celui des alliances que construisent les femmes au sein de la société et de leur lutte, il existe une relation de domination commune qu'il est important de situer. La réponse des actrices zapatistes n'est pas uniquement une réponse à ces formes de domination : « La domination doit être dévoilée. Elle ne parle pas d'elle-même mais se dissimule dans des dispositifs dont les formes manifestes de pouvoir ne constituent que la dimension la plus superficielle » (Boltanski, 2009 : 17). « Transformer depuis la racine » peut alors signifier qu'un conflit naît en plantant des racines dans diverses directions. En cela, identifier la racine rend possible une transformation. Cette réflexion fut reprise lors d'une assemblée durant laquelle la participation des femmes était discutée et où il fut mentionné que l'éducation des enfants

pouvait être une des clefs du changement. En cela, le zapatisme constitue une forme de déconstruction de certains espaces de pouvoir, comme je propose de l'expliquer plus loin.

En s'intéressant à la naissance des Lois Révolutionnaires, il est possible de comprendre comment, depuis l'action et l'articulation collective et subjective, les femmes zapatistes déconstruisent des espaces habituels de pouvoirs et posent les bases pour d'autres constructions. Les deux Lois Révolutionnaires mentionnées constituent la base normative du soulèvement armé du 1er janvier 1994.

4.2 DU MOUVEMENT ARMÉ AU MOUVEMENT POLITIQUE

Pour Michel (2012)[55], l'usage des armes et l'appartenance à une structure militaire constitue deux des représentations les plus patriarcales qui soient. Pour les femmes des communautés zapatistes, ces positions s'éloignaient aussi considérablement de la conception qu'elles pouvaient avoir du rôle de genre féminin. Or, depuis l'implication de femmes comme Maribel et Ana María, l'expérience de la guerre a signifié et rendu possible un autre positionnement politique pour l'organisation ainsi que des avancées notables dans leur vision du travail communautaire et de genre.

J'expose dans ce chapitre des éléments permettant de comprendre comment la guerre a justement permis d'avancer sur certains objectifs politiques proposés par les femmes et mobilisés à travers l'expérience de Maribel. En quoi les ressources et les expériences nées en partie pendant la guerre ont-elles aidé à ce que les actrices concrétisent leurs objectifs et intérêts collectifs de genre ?

[55] Voir Michel (2012).

4.2.1 L'expérience de la guerre

En 1994, Maribel était capitaine insurgée d'infanterie et avait plusieurs unités d'insurgés et de miliciens sous ses ordres[56]. Dès le début de la guerre, le peloton qu'elle dirigeait et elle-même participèrent à des combats près de Las Margaritas. Une de ses premières tâches fut la prise de la station de radio officielle de la municipalité. C'est par ce biais que serait publiquement formulée la déclaration de guerre de l'EZLN au gouvernement mexicain :

> « *Comme j'avais une responsabilité militaire dans les rangs, je savais parfaitement ce que je devais faire le 1er janvier. Nous avons concentré la troupe à un endroit et sommes partis pour Las Margaritas. Chacun avec une tâche à effectuer* ».
>
> « *Le 2 janvier, je devais aller récupérer les armes des* rancheros[57]. *J'ai réorganisé les forces, comme on me l'avait demandé, et nous avons commencé à occuper plusieurs* ranchos. *Nous avons récupéré des armes, [de calibre] 22 et de gros calibre, des grenades…* ».
>
> « *Avant le début de la guerre, un des* rancheros *avait découvert qu'un groupe de compañeros étaient zapatistes et les avaient mis à la porte. Ils étaient partis sans rien et avaient été mis dehors à coups de fusil et de grenades. À ce moment-là, le commandement avait ordonné de ne rien faire : « fuyez et restez dans tel village*

---

[56] La structure militaire de l'EZLN n'est pas connue avec certitude. Si l'on se base sur l'information divulguée publiquement on peut déduire qu'à la base se trouve la milice formée par les jeunes femmes et hommes qui reçurent un entrainement militaire mais qui continuent à vivre dans les communautés – leur charge en tant que miliciens n'étant effective qu'en cas d'urgence. Les insurgés sont les combattants à temps complet dans les camps de l'EZLN loin de leur village et famille. En ordre ascendant, on trouve ensuite le poste de lieutenant, capitaine et major. Le major a la charge des insurgés et miliciens de toute une zone. Plus haut, se trouve le Lieutenant-Colonel et finalement la figure de Sous-Commandant, en-dessous des commandants et commandantes mais à la tête de toutes les décisions politico-militaires.

[57] Ce terme fait référence aux petits, moyens ou grands propriétaires terriens.

jusqu'au début de la guerre et ensuite on récupèrera les armes ». C'est ce qu'il s'est passé ».

« *En arrivant, le propriétaire du* rancho *n'était pas là mais il y avait un autre responsable. Nous avons encerclé le lieu et lui avons dit qu'il devait nous donner les armes. Il a répondu qu'il n'en avait pas, nous l'avons prévenu que nous allions vérifier et nous avons trouvé les armes qu'il ne voulait pas nous donner. Le lendemain, je suis venue avec les compañeros mis à la porte un an plus tôt. Ils n'avaient toujours pas pu récupérer ni leurs habits, ni leur lit, ni leur maison, rien ! Je leur ai demandé : « Alors ? Qu'est-ce que vous aviez laissé ici ? ». « Une poule, mon lit, cette maison… ». Je leur ai dit : « Eh bien maintenant c'est à vous ». C'est comme ça qu'on a commencé à [réaliser de petites missions pour l'EZLN pendant la guerre], pas seulement dans ce* rancho *mais [à plusieurs endroits et de manière simultanée]* »[58].

Pour Maribel, la planification et la distribution des travaux avant la guerre avaient été réalisées dans l'idée que les femmes impliquées dans le corps des insurgés et de la milice occupent des positions de moindre risque. Selon elle, c'est pour cela que lui fut attribuée la prise de la radio. Néanmoins, une fois la guerre commencée, sur le front, les femmes durent rompre cette division du travail militaire et assumer de nombreuses tâches imprévues – une expérience par ailleurs récurrente dans l'histoire des mouvements armés. Selon Maribel, la stratégie initiale fut modifiée dès l'annonce de la mort du Sous-commandant Pedro qui dirigeait alors la prise de Las Margaritas et qui fut un des premiers à mourir au combat. La guerre ayant commencé, il était impossible de faire machine arrière et Maribel fut amenée à diriger la récupération des terres décrite plus haut. Selon des témoignages récoltés par ses soins, à Ocosingo, ses *compañeras* de combat affrontèrent l'armée fédérale qui ripostait violemment et sans faire de distinction avec la population civile. Les combattantes zapatistes durent quitter le combat sous les balles en luttant pour sauver leurs *compañeros* blessés.

[58] Entretien avec Maribel, 2007.

> « *À Ocosingo, malgré leurs propres blessures, les compas [compañeras] sauvèrent quand même les autres blessés. À aucun moment, le fait d'être femmes n'a signifié un manque de courage. Elles ont porté [les blessés], se sont habillées en civil et les ont sauvés* » [59].

Pour Maribel, certains principes de l'expérience de genre prévalurent même lors des moments les plus cruels de la guerre. Elle observa par exemple que la motivation des femmes pour affronter l'armée avait principalement été guidée par la nécessité de sauver d'autres vies face au désespoir de voir leurs *compañeros* morts au combat. Elle précise également avoir été témoin d'attitudes cruelles de la part de certains de ses *compañeros*, ce qui à ses yeux, était inacceptable pour une armée libératrice du peuple. Elle raconte son indignation, par exemple, après avoir vu un de ses *compañeros*, donner des coups de pied à un soldat mort et se venger sur des policiers. Si cela pouvait être interprété comme une réponse à la cruauté de l'armée mexicaine agissant alors sans aucune éthique de guerre, face à des situations similaires, les *compañeras* avaient réagi de manière différente.

En dépit du désespoir et de la colère, Maribel considérait important de ne pas se laisser aller aux actes de cruauté, même lorsqu'il s'agissait de l'ennemi. Il lui semblait primordial de ne pas passer outre les normes et règlements de guerre et de conserver un sens éthique même dans la sphère la plus extrême de la vie humaine. Cet exemple ne représente en aucun cas une généralisation des attitudes des combattants et il est vrai que ce sens éthique est plutôt commun aux armées, surtout de type révolutionnaire. En revanche, dans la subjectivité de Maribel il existe bien une distinction justifiée par l'expérience de genre tendant vers une attitude éthique de l'ordre de la justice et de la défense de la vie.

Concernant la conduite des miliciens, elle se souvient également d'une discussion entre hauts gradés à la fin des combats. L'armée mexicaine ayant abattu plusieurs miliciens zapatistes à Ocosingo, la nécessité de se différencier de ce type d'attitudes avait été

[59] Entretien avec Maribel, 2014.

soulignée : « *Notre lutte est pour la justice, et non pour la vengeance* »[60]. Ce comportement mêlant discipline et éthique faisait sens pour Maribel :

> « *Dans certaines situations, si tu ne fais pas attention, un ennemi puissant te bat. Il faut de la discipline. Dans la guerre, le manque de discipline peut coûter des vies* »[61].

C'est à peu de choses près ce qu'il se passa à Ocosingo où le major ordonna d'avancer sans avoir réalisé de surveillance préalable. L'armée fédérale en profita donc pour encercler les zapatistes qui ne purent se retirer à temps : « *Il s'agit d'une faille de tactique militaire et d'un manque de discipline* », analyse Maribel.

Cela laisse percevoir des tensions et contradictions pouvant être vécues au sein de la structure militaire. Dans une situation extrême comme peut l'être une guerre ouverte, il est en principe impossible d'agir de manière individuelle. La nécessité militaire d'obéissance absolue se heurte au risque qu'implique une mauvaise décision de la part de la structure verticale et hiérarchique.

Au final, selon Maribel, les principes et l'éthique doivent guider l'action militaire. Afin de souligner l'importance de ces mêmes valeurs éthiques, au sein de cette expérience communautaire, j'ai précisément observé dans les assemblées politiques que les individus pouvaient parfois sentir une pression de la part de l'assemblée pour renoncer à une proposition offrant un avantage individuel. Toutefois, si cette même proposition contenait des principes et des valeurs garantissant l'harmonie de la communauté et l'éthique sous-entendue dans le fait d'être zapatiste, l'avis de l'assemblée pouvait s'inverser.

---

[60] Entretien avec Maribel 2014

[61] Entretien avec Maribel 2014.

4.2.2 De la formation militaire

Maribel fut entraînée par le Sous-commandant Pedro[62] qu'elle décrit comme un homme au grand cœur, à la pensée humaniste et à la discipline militaire inébranlable :

> « *C'était quelqu'un de dur mais qui savait reconnaître ses erreurs. Il consacrait un an à la formation [des combattants] et n'exigeait rien d'eux durant cette période [partant du principe qu'ils étaient en train d'apprendre]. Mais une fois la formation terminée, il était très exigeant* »[63].

C'est surtout auprès du Sous-commandant Pedro que Maribel s'est formée militairement. Pour elle, l'engagement envers les idéaux de l'EZLN n'a pas tardé à prendre le pas sur la réalisation personnelle et sentimentale.

Les années précédant le soulèvement armé, Maribel vécut dans les campements de la montagne. Elle raconte n'avoir eu à sa disposition qu'un plastique noir pour se protéger des intempéries la nuit et explique qu'elle n'imaginait pas alors être un jour de nouveau au sec ou même dormir dans un endroit plus confortable. En outre, elle avait passé son enfance dans sa famille lors de la domestication de la *selva*. Sa vie avait donc été en soi une sorte d'entraînement et l'avait transformée en une femme forte physiquement et mentalement. La vie de la montagne lui avait quant à elle inculqué la culture militaire et l'usage des armes.

C'est au cours de ses premières années d'entraînement, dans les campements de la montagne, qu'elle connut son futur mari. Cette relation mit à l'épreuve sa conviction militaire puisque les deux avaient le même grade. Au moment où son époux fut promu major, Maribel avait deux options : se déplacer ou rester sous le commandement de son époux. Or, elle ne souhaitait pas que son conjoint jouisse d'un grade plus élevé que le

---

[62] Un des fondateurs de l'EZLN et chef d'État-major jusqu'à sa mort au combat durant le soulèvement armé de 1994.

[63] Maribel, conversation personnelle, 2001.

sien car elle considérait que cela sonnerait le glas de sa carrière militaire comme cela avait été le cas pour d'autres *compañeras* dont la participation militaire s'était vue limitée par leur relation de couple ou par une grossesse.

Maribel entraîna plusieurs pelotons, monta en grade dans la hiérarchie militaire et ne tarda pas à gagner le respect de ses *compañeros*, du commandement et des communautés. En tant que capitaine, elle avait rendu publique la déclaration de guerre à l'armée mexicaine et savait ce que signifiait diriger une armée, principalement sans armes. Elle connaissait également sa responsabilité et n'ignorait pas que survivre à cette guerre dépendait en grande partie de la stratégie adoptée : « déclarer la guerre et ensuite se retirer » et des outils indispensables qu'étaient la discipline, le collectif et l'obéissance.

Bien que l'EZLN ait à plusieurs reprises déclaré son intention initiale d'avancer jusqu'au centre du pays[64], la stratégie proposée au début de la guerre offre une autre lecture. Le fait que l'EZLN soit apparue publiquement pour ensuite se retirer pouvait faire partie d'une stratégie militaire visant à avancer, mais cette manière de procéder alimente plutôt l'idée d'une armée ayant utilisé les armes afin d'offrir un cadre politique à d'autres formes de participation. Les autres États, où l'EZLN était supposément présente ne réalisèrent pas de soulèvement et, plus encore, il semble que ce qui donna au mouvement un caractère national fut précisément l'acceptation du cessez-le-feu et sa transformation en un acteur politique.

Cette ambivalence dans l'usage des armes fit partie des contradictions et des tensions au sein du mouvement zapatiste. Toutefois, en analysant la trajectoire de femmes comme Maribel, on constate que cette même ambivalence a pu nourrir et même permettre la construction d'un projet politique dans le cadre d'une guerre non résolue malgré le cessez-le-feu.

---

[64] Commandement Général de l'EZLN. Première déclaration de la Selva Lacandona, 1994. http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=64&cat=10, consulté le 22 mai 2014.

Au sein de la structure de l'EZLN, peu de femmes montèrent dans la hiérarchie et parmi elles, seules deux obtinrent le grade de major. Or, la participation des femmes dans la structure militaire n'en demeura pas moins déterminante si l'on considère qu'actuellement la structure civile est majoritairement représentée par des femmes. Le fait que Maribel et Ana María aient accédé à des postes d'autorité militaire de manière précoce n'est pas surprenant puisque, précisément lors des étapes de construction, les mouvements révolutionnaires sont généralement plus inclusifs. En revanche, dans le cas de l'EZLN, cette participation s'est faite de telle sorte que ces femmes sont parallèlement parvenues à accéder à des espaces politiques communautaires probablement grâce à cette même ambivalence sur la dimension armée de l'organisation.

4.2.3 L'expérience politique

Parmi les actions réalisées le 1er janvier dans la zone où opéra Maribel, la prise de la *Finca* El Momón, propriété d'Absalón Castellanos Domínguez fut emblématique. Gouverneur du Chiapas de 1982 à 1988, le mandat de Castellanos se caractérise par un nombre particulièrement élevé d'assassinats politiques et de répressions face aux mouvements et organisations paysannes indigènes. Prisonnier de guerre de l'EZLN, durant les jours qui suivirent la prise des *Fincas*, Maribel et d'autres insurgés furent chargé de le surveiller.

Le 12 janvier 1994, le gouvernement mexicain ordonna un cessez-le-feu et s'engagea dans un dialogue avec l'EZLN. Absalón Castellanos Domínguez fut jugé par le tribunal militaire de l'EZLN le lendemain et le jugement populaire le condamna à « *vivre jusqu'à la fin de ses jours avec la peine et la honte d'avoir reçu le pardon et la bonté de ceux qu'il a, durant si longtemps, humiliés, séquestrés, dépouillés, volés et assassinés* » [65].

[65] Subcomandante Marcos. "Conclusiones del juicio popular seguido para establecer responsabilidad del señor general de división Absalón Castellanos Domínguez", comunicado del 20 de enero de 1994.

Maribel était chargée de livrer l'ex-gouverneur lors de l'événement politique public qui s'en suivit. Il s'agit de sa première apparition publique et de la première femme zapatiste à entrer en contact avec le gouvernement fédéral[66].

Suite aux douze jours de guerre et une fois les négociations avec le gouvernement fédéral amorcées, l'EZLN retourna dans les communautés pour entamer une nouvelle stratégie de lutte se voulant « politique ». Maribel intégra l'escorte du sous-commandant Marcos et du major Moisés et devint par là même l'ombre du commandement de l'EZLN – un moment de formation majeur pour elle et pour le mouvement zapatiste.

L'EZLN se transforma en un acteur politique qui entra en lien avec la société civile. Cela métamorphosa le mouvement en profondeur et d'autres stratégies de lutte ne tardèrent pas à voir le jour : la politique publique, la parole écrite comme outil politique, la compréhension du fonctionnement de la « société civile » et de la presse ainsi que la dénonciation publique. De mouvement clandestin l'EZLN se transforma en un mouvement public.

La guerre mit à l'épreuve les compétences politiques de Maribel, mais aussi sa capacité à gérer le pouvoir qu'octroyait l'usage des armes. La capitaine Maribel avait fait ses preuves sur le terrain et cela lui offrit une place de choix au sein de l'EZLN allant même jusqu'à susciter la curiosité des soldats de l'armée mexicaine qui, près du camp situé près de La Realidad, interrogeaient souvent les passants à son propos.

4.2.4 Penser le territoire depuis l'acteur politique et la relation avec la société civile

Quand l'EZLN transforma les terres massivement récupérées en 1994 en des territoires libérés, une organisation communautaire se mit en place pour occuper ces nouveaux espaces. La plupart d'entre eux furent investis par des jeunes qui représentaient alors la population la plus affectée par le manque de terres et cela permit à l'organisation d'asseoir

[66] Voir communiqué « 12 mujeres en el año 12 (segundo de la guerra) », consulté en ligne: https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/03/11/12-mujeres-en-el-ano-12-segundo-de-la-guerra/

une base matérielle pour un projet politique naissant. L'EZLN initia alors une série d'actions et d'interventions publiques visant à transformer l'organisation en un acteur politique, créa une relation étroite avec la société civile et se transforma en un mouvement politique d'ampleur nationale et internationale qui parvint à mobiliser une société civile avide de participer à la construction d'un nouveau projet sociétal. La mobilisation massive de dizaines de convois de solidarité qui arrivèrent au Chiapas en provenance de tout le Mexique ainsi que la formation de collectifs de soutien à la cause zapatiste créés dans le monde entier sont de tangibles démonstrations de la portée du message de l'EZLN[67].

Durant les années qui suivirent le soulèvement (1994-1998) la priorité politique fut d'une part, d'apprendre à résister et d'autre part, de ne pas répondre à la violence exercée par le gouvernement fédéral contre les communautés zapatistes lors d'attaques ouvertes (Taniperlas, Moisés Gandhi, Tierra y Libertad) ou de massacres (Chavajeval, Acteal). Ces événements étant propres à ceux d'une guerre ouverte, le principal défi de l'EZLN était alors de demeurer un acteur politique.

L'EZLN mobilisa la société civile pour témoigner de la guerre, créer des ceintures de paix et diffuser les manifestations civiles grâce aux réseaux de solidarité nationaux et internationaux. De leur côté, les communautés apprirent à résister de manière organisée et articulée, que ce soit pour abandonner leur village (Guadalupe Tepeyac, Morelia, Moisés Gandhi, Chenalhó) ou pour résister et manifester de manière pacifique contre l'armée qui occupait leurs terres (Amador Hernández). Ces formes de lutte, consistant à ne pas répondre aux attaques, permit à l'EZLN d'avancer sur le terrain politique, de gagner en légitimité et de sortir de la logique de guerre. Ces années permirent de tester cette nouvelle stratégie à laquelle Maribel prit part et qu'elle considère comme une source d'apprentissage.

Pour l'EZLN, redéfinir la lutte autour de l'idée d'un territoire à protéger et sur lequel il serait possible de recréer une nouvelle vie, a aussi signifié repenser la relation avec les communautés bases d'appui. Selon Maribel, il s'agit là d'un autre moment de

[67] Voir Baschet (2005, 2018, 2019) et Rovira (2009).

rapprochement avec les communautés, non plus par la préparation de la guerre, mais par l'organisation pour la défense d'un territoire et sa construction politique. Elle qui avait alors environ 25 ans, proposa la réalisation de rencontres de jeunes dans le but d'imaginer les tenants et aboutissants d'une nouvelle société. Cette proposition, qui eut un écho certain dans l'organisation avait pour antécédent les rencontres de femmes (voir chapitre 3). Durant ces rencontres de plusieurs jours, des jeunes femmes et hommes de différentes communautés zapatistes se réunissaient, étudiaient des textes politiques, abordaient des thèmes importants de leur réalité en tant que nouvelle génération zapatiste ou encore participaient à des bals ou autres événements culturels. Ces espaces firent partie des stratégies politiques mises en place par Maribel notamment dans la zone de Morelia. De fait, les rencontres représentèrent une forme de pédagogie sociale qui, sur le long terme, s'avèreraient être une des stratégies les plus réussies du commandement de zone de Maribel (voir chapitre 5).

À partir de ces nouveaux espaces communautaires et avec l'incorporation de la société civile comme soutien à la lutte zapatiste, Maribel acquit une conscience plus claire concernant la transformation de la vie de la communauté.

Parallèlement, aux côtés de la société civile, les communautés répondirent progressivement à l'urgence sanitaire et éducative. Cette participation « externe aux communautés » et en principe temporaire avait pour objectif non seulement d'amortir les nécessités de la vie quotidienne dans un moment d'urgence mais aussi de rompre le siège militaire à travers la formation d'un bouclier humain autour des communautés.

Durant cette période et concernant les nouvelles localités zapatistes, Maribel raconte avoir voulu initier de nombreuses initiatives. La plupart d'entre elles ne purent être concrétisées notamment en raison de sa position de capitaine soumise à un commandement. Or, elle et ses nouvelles *compañeras* insurgées réfléchissaient depuis leur camp, imaginaient des projets et rêvaient de la construction d'une éducation revalorisant la langue et la culture de leurs peuples. Si on ne donna pas suite à leurs propositions, cette période n'en fut pas moins importante dans la formation politico-sociale du zapatisme, laquelle, postérieurement, ferait partie intégrante de l'engagement de Maribel en tant que major.

CHAPITRE 5
LA MISE EN PRATIQUE DU PROJET POLITIQUE : L'AUTONOMIE ZAPATISTE DANS LA ZONE DE MORELIA

Dans ce chapitre, je décris la période de 1999 à 2003 dans la zone de Morelia, durant laquelle Maribel était la responsable militaire en charge, de sa nomination au grade de major jusqu'à son éviction finale. Cette période est cruciale dans ma réflexion, car elle représente le point culminant de la trajectoire de Maribel, qui correspond au moment où elle a disposé d'un pouvoir important en tant que plus haute gradée sur un territoire, ainsi que d'une ample marge de manœuvre, étant donné le peu de contrôle que le commandement de l'EZLN exerçait sur le quotidien de son action. En effet, elle avait pour la première fois les mains libres pour mettre en œuvre ses idées et projeter sa vision de la lutte sur le terrain. Aussi bien ses idées que la manière dont elle les appliqua se confrontèrent rapidement à la complexité de la réalité de ces communautés et des structures de pouvoir existantes, comme nous allons le voir. Dans ce qui suit, je présente plusieurs instantanés de moments clés de cette période pour analyser les processus culturels et historiques qui confluaient à ce moment-là dans la personne de Maribel et dans différents acteurs locaux du zapatisme de cette zone.

Je veux souligner l'idée que le développement du projet politique d'autonomie zapatiste, au moins dans cette zone et durant cette période, s'inscrit dans la continuité d'un ensemble d'expériences historiques, politico-militaires et de genre. De même, un concept-clé de ce processus de construction de l'autonomie est, pour Maribel comme pour d'autres acteurs zapatistes, le fait de mettre la vie communautaire au centre de l'action, établissant la communauté comme un espace où il est possible de recréer un horizon de vie démocratique en articulation avec d'autres espaces, une condition de cette transformation sociale étant une transformation des relations de genre et la diversification des formes

d'être une femme dans la communauté et dans les espaces politiques. C'est-à-dire, la production de nouveaux sens dans l'organisation politico-sociale[68].

Le matériel inclus dans ce chapitre, contrairement aux chapitres précédents, consiste en la description et la reconstruction de différentes situations qui se sont produites dans le cadre du processus d'organisation du projet d'autonomie politique qui découle de mon propre témoignage. En ce sens, la trajectoire de la major Maribel retracée ici est décrite à travers le prisme de ma propre trajectoire.

5.1 CONTEXTE

J'ai connu la municipalité 17 de Noviembre, dont le centre névralgique est le village de Morelia, en avril 1995, quatre ans avant l'arrivée de Maribel. Cela m'a permis d'assister à l'organisation des premières initiatives prises pour répondre aux besoins des communautés zapatistes après les jours de guerre de janvier 1994. Même si l'époque de guerre ouverte avait déjà laissé place à un cessez-le-feu, les patrouilles et les incursions de l'armée fédérale dans les communautés d'influence zapatiste faisaient partie du quotidien de ces villages, les obligeant à vivre dans un état d'alerte permanent. Ma participation et mon travail dans les communautés zapatistes débuta dans ce contexte et en réponse à l'appel de l'EZLN à la société civile en générale de former des campements d'observation et d'accompagnement des communautés rebelles. De cette façon, dans les villages où arrivèrent des personnes solidaires à la cause zapatiste, de petites initiatives s'organisèrent au niveau communautaire, ou plus rarement, municipal, pour répondre aux besoins urgents en matière de santé et d'éducation. A ce sujet, Vivian Newdick (2012) montre comment, durant cette période de 1995 à 1998, les communautés de Morelia acceptaient que la société civile solidaire prenne en charge la résolution de ce type de besoin et prenne les décisions correspondantes. A certains endroits, cela fut une manière

[68] Dans le sens d'Alain Touraine (1997) et Martuccelli (2005; 2007).

d'ouvrir la voie à des travaux que les communautés elles-mêmes s'approprièrent par la suite pour leur donner une continuité avec leurs propres moyens.

En 1999, la capitaine Maribel est promue major, l'un des plus hauts grades militaires, ce qui implique d'avoir la charge d'un territoire constitué d'un ensemble de municipalités autonomes. Le mandat de la major Maribel court de 1999 à 2003, période durant laquelle de profonds changements eurent lieu dans les communautés zapatistes appartenant à la région de Morelia (aujourd'hui Caracol IV). Les communautés organisées initialement en six municipalités autonomes (Lucio Cabañas, Che Guevara, 1º de Enero, 17 de Noviembre, Olga Isabel et Miguel Hidalgo), auxquels s'ajouta peu après une septième municipalité (Vicente Guerrero)[69], s'articulèrent à travers différents travaux et actions politiques qui donnaient une forme concrète à un projet politique, économique, social et culturel, qui se synthétisa plus tard dans « l'autonomie zapatiste », terme que personne encore n'utilisait en 1999.

Des milliers de personnes de tous les âges et suivant un principe de parité de genre organisèrent des commissions et s'engagèrent dans de nombreuses nouvelles activités, qui non seulement transformèrent progressivement le quotidien de leur communauté et la participation des femmes, mais jetèrent également les bases d'un mode d'organisation sociale pour répondre aux besoins de santé, d'éducation, de justice, de production, d'expression artistique, de sécurité et de participation des femmes dans un contexte de résistance face au harcèlement militaire. Ces travaux se réalisèrent en mobilisant toutes les ressources matérielles, l'expérience et la culture des communautés, ainsi que les ressources que l'insurrection zapatiste avait mobilisées.

[69] Vicente Guerrero s'articula autour des communautés de langue tojol-ab'al qui avaient formé une minorité dans la grande municipalité de 17 de Noviembre, dans lequel la langue majoritaire est le tseltal. La participation et les prises de décision des tojol-ab'als étaient donc soumises à celles des tseltals. Cette raison, ainsi que l'éloignement géographique de ces communautés, furent les raisons pour constituer leur propre municipalité autonome.

Tout cela donna forme et contenu à ce qui fut conçu plus tard, par les communautés zapatistes, comme l'autonomie zapatiste, c'est-à-dire le projet politique qui allait donner corps aux accords de San Andrés. Autour de ce projet politique, les municipalités autonomes allaient s'organiser en 2003 en Caracoles zapatistes, représentés par les Conseils de Bon Gouvernement.

Dans cette zone de Morelia en particulier, ces changements furent mis en œuvre par Maribel, qui se présenta au printemps 1999 devant l'assemblée générale des autorités politiques en tant que nouvelle mandataire du commandement pour cette zone, c'est-à-dire, comme autorité militaire en charge de toutes ces municipalités autonomes. Elle était alors complètement inconnue des habitants de ces communautés. À son arrivée dans la zone, pour la première fois de sa carrière militaire, elle disposait d'une grande liberté d'action et occupait sa position dans une relative solitude, car elle était la seule personne à avoir ce grade dans ce territoire. Sous sa responsabilité et son ordre se sont retrouvées une équipe d'insurgés qui ne la connaissaient pas non plus, et face à elle, les autorités politiques des communes, surprises de se retrouver sous le commandement d'une femme.

Sa mission en tant que responsable de la zone était, d'une part, d'assurer la défense de ce territoire face aux agressions extérieures et, d'autre part, d'être la gardienne de son développement politique interne suivant les principes zapatistes. Maribel prit d'emblée un rôle de premier plan pour mener cette mission à bien, en choisissant de s'impliquer directement dans les affaires touchant à la vie communautaire quotidienne, dans les relations avec divers acteurs et dans les problèmes de caractère politique et territorial. Elle commença à travailler en étroite collaboration avec chaque commission et mobilisa des centaines de jeunes, avec lesquels elle se mit à travailler directement autour des questions d'éducation et de santé. De la même manière, elle initia un travail direct avec les titulaires de chacun des postes (*cargos*) existant dans les communautés, y compris dans le domaine religieux. Elle mit donc en mouvement plusieurs actions collectives qui mobilisaient une grande diversité de personnes. Mais ses projets ne firent pas toujours l'unanimité, comme nous allons le voir : ils suscitèrent aussi bien de l'enthousiasme que des résistances.

5.2 LES DÉBUTS DU MANDAT DE MARIBEL

Durant mes premières semaines de travail avec la major, nous vivions dans une petite pièce d'à peine deux mètres sur deux. Nous ne sortions pas, malgré la chaleur insupportable qui irradiait du toit de tôle. Sans que j'en aie pleinement conscience au début, ce petit espace au sol de terre battue, toit de tôle et lit en planches était le centre d'opérations où se concentraient toute l'information, la sécurité et le commandement de toute la zone. Nous étions à deux pas de la route et personne ne devait même soupçonner que nous étions là.

Sans bien comprendre ma nouvelle situation, je luttais contre la chaleur infernale en m'efforçant de rester éveillée. J'étais là, enfermée avec cette femme qui était supposée avoir plus ou moins mon âge, c'est-à-dire autour de trente ans. Elle était jolie, un peu rondelette, les sourcils froncés, les yeux brillants et d'un teint brun clair, ce qui me faisait penser qu'elle ne passait pas beaucoup de temps au soleil.

Elle m'observait de près, et moi de même. Elle me posait des questions malicieuses, comme quand elle m'a demandé ce que je pensais de la loi que Cuauhtémoc Cárdenas promouvait autorisant les mariages homosexuels. Elle était totalement pour. Son ouverture sur de nombreux sujets en plus du militaire était surprenante, c'était quelqu'un qui maniait beaucoup de langages.

Elle ne dormait presque jamais, collée à sa radio de communication, alerte vingt-quatre heures sur vingt-quatre, malgré une gastrite chronique. Elle possédait une intelligence singulière, qui imprégnait son visage, de même qu'une dureté contrastant avec son constant sens de l'humour noir, dans un style très tseltal. « Es-tu prête à laisser ta peau ici ? », me demandait-elle, « si ça se trouve, demain on va se prendre une bombe sur la tête ». En même temps qu'elle disait cela, elle riait.

Elle, elle avait l'air toujours tranquille et implacable ; elle ne me lâchait pas et m'observait constamment. Les seuls instants pendant lesquels je pouvais trouver un peu d'intimité, c'étaient les moments durant lesquels je lisais le livre que j'avais apporté avec moi ; mon livre était devenu mon refuge, dans lequel personne ne pouvait m'observer.

Au fur et à mesure que nous faisions plus ample connaissance, elle me demandait que je lui explique des choses, des choses normales, comment je voyais les communautés, comment je voyais les gens. Nous passions des heures en parlant de notre conception de l'éducation, des choses qui nous semblaient importantes pour les communautés. Cela faisait des années qu'elle méditait sur ces questions.

Elle me racontait qu'elle avait toujours eu envie de lancer un grand projet d'éducation, mais sa position de militaire, de guerrière, l'en empêchait. Son supérieur hiérarchique précédent (quand elle était encore capitaine) ne lui en donnait pas l'opportunité, et n'avait aucun intérêt pour ce type de projet.

Ce dont cette femme disposait en abondance, c'était de temps pour étudier ses communautés depuis une place particulière d'observateur, temps qu'elle consacrait à imaginer et créer un autre futur. Qui plus est, maintenant elle avait le contrôle. Des dizaines de communautés, une zone entière était sous son commandement, position qui lui avait coûté plus de quinze ans de travail et de se prouver à elle-même chaque jour, comme elle disait, qu'elle était « déterminée pour les communautés ». C'est-à-dire, qu'elle était prête à donner sa vie ou quoi que ce soit d'autre pour que la situation des communautés change, ces communautés qui était semblables à celle où elle avait grandi.

La major se caractérisait par une méfiance immense envers la société civile. Le fait que je sois arrivée jusqu'à elle, près d'elle, lui causait une certaine appréhension. A moi de même, mais c'était comme une expérience, son expérience. Cet évènement, je l'attribuai à trois raisons différentes. L'une d'entre elles était que j'avais refusé d'abandonner le travail avec les éducateurs de la municipalité *17 de Noviembre*, et les éducateurs eux-mêmes avaient voulu continuer ce travail ensemble dans cette nouvelle étape de l'éducation, et ils en avaient fait la demande à la major. La deuxième raison était que j'avais osé me rendre jusqu'à l'état-major de l'EZLN pour exprimer mon désaccord sur ce que je pensais être leur « politique éducative ». Jusqu'à ce moment-là, j'étais quelqu'un de presque inconnu pour l'organisation. J'étais par contre connue dans les communautés de cette zone, et c'est quelque chose qui a compté. Ce qui m'avait menée à franchir ce pas était justement la préoccupation pour le travail réalisé avec les éducateurs, et ceci a été, d'une certaine façon, déterminant pour que l'organisation me

cautionne dans la poursuite de ce travail avec les communautés, à un moment où celles-ci se fermaient à la participation extérieure pour rentrer dans une étape de restructuration interne. La troisième raison était que les cinq années d'expérience dans ce travail, couronnées d'un certain succès, provoquèrent chez la major une certaine curiosité, et lui donnèrent quelques idées sur ma participation dans certains projets, car l'éducation autonome était une de ses priorités.

Cependant, dans son discours elle était très différente. Le jour où elle m'a présentée à l'assemblée de la zone comme quelqu'un qui pourrait collaborer dans l'éducation, elle a dit : « elle est là parce qu'elle veut apprendre de nous, parce que sa culture ne vaut rien ». Des années plus tard, une *compañera* m'a dit qu'elle me concédait le mérite d'avoir eu une attitude respectueuse envers la major, même quand celle-ci pouvait parfois être très dure. Ces mots me rappelèrent ce qu'un jour Emiliano m'avait dit : « écoute, Rosita, pour que la communauté croit en toi, pour que la communauté ait confiance en toi, parfois il faut se faire tout petit, aussi petit qu'un grain de moutarde. Seulement de cette manière la communauté te fera confiance, parce qu'alors les gens sauront qu'ils peuvent te dire quoi que ce soit et que tu vas écouter, et alors tu vas devenir quelqu'un de grand. Seulement s'ils savent que tu sais écouter et que tu peux reconnaitre tes erreurs. » Dans la pratique, je me suis rendu compte plus tard que c'est très difficile.

Un certain nombre de jours après avoir fait la connaissance de la major, nous partîmes en tournée dans toutes les municipalités. C'étaient ses premiers mois dans la zone, et elle se faisait connaitre comme nouvelle autorité militaire de la zone. Bien que toutes les communautés fussent déjà au courant de sa présence, elle visitait chacune des municipalités.

Dans les communautés, on observait une certaine réticence à son autorité. Elle le savait, et se soumettait volontairement au regard des communautés. Le major précédent avait été destitué par l'état-major, parce qu'il avait commis des délits que l'organisation considérait graves. Cela avait découragé plusieurs insurgés qui étaient retournés dans leurs villages. Dans ce contexte, les communautés allaient montrer une grande méfiance envers la personne qui venait prendre la relève. Cette personne aurait à faire ses preuves et démontrer sa capacité à diriger correctement, c'est-à-dire à montrer le bon exemple.

Malgré ces résistances, il n'y avait pas de doutes que les communautés étaient organisées et qu'elles étaient zapatistes. Elles venaient de passer une période sans commandement de zone, et cela n'avait pas été une raison pour qu'elles renoncent à être zapatistes, ou pour qu'elles se désorganisent. Elles attendaient leur responsable militaire. Les gens des communautés savaient très bien que les autorités militaires pouvaient aussi se tromper, c'était un fait normal dans la vie des communautés, où les autorités manquent parfois à leurs devoirs et sont en conséquence révocables à tout moment. Cette donnée fait partie du concept d'autorité, et cette expérience communautaire se transposait également aux autorités militaires. L'organisation est obligée de maintenir une certaine éthique dans sa direction, elle se soumet à l'épreuve du regard des communautés. C'est ce que les communautés attendent de l'organisation et ce qui permet un contrôle de celles-ci sur l'organisation.

Mais quelque chose de nouveau se passait. A l'arrivée de la major deux grands obstacles se présentèrent, qui n'avaient rien à voir avec la méfiance. C'était le fait qu'il s'agissait d'une femme, et, qui plus est, une femme jeune. Ces obstacles étaient d'un autre genre et plus compliqués à résoudre.

Dans les communautés, tout n'est pas consensus, et tout le monde ne pense pas pareil. Certains, en apprenant la nouvelle de la nouvelle major, disaient : « une femme ne va pas venir nous commander ! » Cela arrivait surtout parmi les autorités. Un fait remarquable était que cette résistance ne se produisait pas parmi la majorité des jeunes, ni non plus parmi les femmes, qui l'acceptaient mieux, et chez qui elle eut un véritable impact.

Ce fut dans ce contexte que la major allait être reçue dans toutes les municipalités de la zone, dans certains mieux que dans d'autres. Au début de chaque assemblée, la major se présentait, elle observait. Sa manière de commencer la réunion était d'écouter les problèmes que les communautés rencontraient dans leur processus d'organisation. Les réunions se prolongeaient pendant deux ou trois jours, du matin jusqu'au soir, jusqu'à ce qu'on en arrive à son tour de parole. La plupart des réunions se faisaient en tseltal, tsotsil ou tojol-ab'al ; cependant, elle parlait toujours en espagnol. Elle parlait à sa manière et à la manière des *compas*, comme si elle connaissait ces communautés depuis toujours et

que celles-ci la connaissaient elle-même, même si elle venait d'une région assez éloignée et avait une autre expérience.

Elle paraissait quelqu'un de très différent, et en même temps de semblable. Elle se plantait debout en face des gens de la municipalité et leur parlait clairement. Elle portait toujours ses bottes de soldat, et ne se couvrait pas le visage pour parler. Elle était sérieuse et parlait avec autorité. C'était une dirigeante militaire, et personne n'en avait le moindre doute, même si elle était femme, jeune et en habits civils.

Les gens des communautés qui nous recevaient l'observaient et l'écoutaient. Ce petit bout de femme organisait tout le parcours jusqu'au moindre détail. Les communautés lui donnaient le prix du transport. Ils nous nourrissaient et nous logeaient. Nous étions plus pauvres que pauvres. La major portait un T-shirt délavé et troué, mais les trous de son T-shirt ne diminuaient en rien son port et sa fierté. Sa force, qui s'élevait comme une muraille, était en même temps sa faiblesse. Elle était unique et différente, tout en étant toute entière à eux.

A chaque assemblée, deux points étaient présentés : le premier était une invitation aux jeunes pour qu'ils rejoignent les rangs de l'organisation comme insurgés ou qu'ils rentrent dans la milice de leur village (corps armé formé de gens qui poursuivent leur vie normale dans leur communauté). En même temps qu'elle faisait cette invitation, elle disait : « je vais le dire clairement, notre travail est d'être les gardiens du peuple, d'être sur nos gardes, même si jamais plus nous n'avons de travail, et peut-être que ce jeune homme qui part dans la montagne comme insurgé reviendra un jour vieux, et il n'aura rien fait d'autre qu'être prêt et déterminé à défendre son peuple. »

Elle me disait en même temps que ces communautés étaient différentes, que ces gens-là ne traitaient pas les insurgés comme dans la région où elle était avant. Là-bas les gens les considéraient comme des personnes importantes, tandis qu'ici les gens les regardaient comme s'ils ne valaient rien. Cependant il me semblait qu'il s'agissait d'autre chose : les insurgés étaient bien considérés et respectés comme une forme d'autorité, mais ils n'étaient pas autorité en tout.

L'autre point présenté à chaque assemblée tenait à l'importance de l'éducation. Une éducation qui vienne de la communauté, qui suive la pensée des communautés, avec ce qu'elle appelait les *maestros naturales* (« maîtres naturels », les gens qui possèdent un savoir traditionnel propre à la communauté). La major incitait alors la municipalité à nommer des éducateurs dans chaque communauté.

Selon le nombre de jeunes qui se proposaient de devenir miliciens, la major savait où en était la communauté. De cette façon elle me disait « nous allons voir si les communautés soutiennent l'éducation. S'ils la soutiennent, ça voudra dire que notre travail aura porté ses fruits, s'ils ne la soutiennent pas ça voudra dire qu'il a échoué. »

Durant les rares moments d'intimité, elle me confiait qu'elle se sentait seule, qu'elle n'avait pas réalisé qu'assumer une responsabilité comme celle qu'elle avait impliquait autant de solitude. A présent, elle était l'autorité, et elle devait découvrir par elle-même comment mener sa fonction à bien. Ses seuls outils étaient son expérience, sa nouvelle petite équipe, la parole des communautés, et tous les communiqués de l'EZLN, qu'elle lisait et relisait. En d'autres occasions, j'ai aussi entendu d'autres autorités (civiles) se plaindre de ce qu'ils ne savaient pas comment exercer leur fonction ; personne ne leur avait expliqué, et cela les remplissait d'angoisse durant plusieurs mois. Au bout d'un an, ce sentiment disparaissait, et ils agissaient comme s'ils avaient toujours eu cette fonction ou comme si les nouvelles fonctions avaient toujours existé dans les communautés.

5.3 PROJET AUTONOMISTE ET *RESISTENCIA*

En 1998, les municipalités autonomes avaient survécu à la tentative de démantèlement de la part du gouvernement fédéral. Ils avaient même acquis une certaine légitimité, comme le montrait le succès de la récente Consultation Nationale, à laquelle plus de trois millions de citoyens avaient participé pour faire connaître leur position en faveur de l'application des accords de San Andrés. Dans le même sens, nombre de mobilisations nationales et internationales condamnèrent l'attitude des gouvernements chiapanèque et fédéral.

Jusqu'à ce moment-là, les municipalités autonomes s'étaient construites de manière différente les uns des autres. Elles avaient développé leur autonomie et avancé dans l'organisation municipale selon leurs propres possibilités, relations et ressources, qui n'étaient pas les mêmes pour tous. Les différences étaient déterminées, entre autres, par la quantité de relations sur lesquelles chaque municipalité comptait, leur situation géographique et la quantité de terres récupérées. L'ancienneté de l'organisation locale était aussi un facteur crucial d'hétérogénéité ; il y eut par exemple des municipalités qui ne s'étaient constituées que tardivement, comme *Miguel Hidalgo* en 1997, tandis que d'autres avaient une expérience d'organisation qui remontait à avant 1994.

Cette situation d'hétérogénéité entre municipalités détermina une nouvelle étape dans la stratégie de construction de l'autonomie. Effectivement, le pas suivant à accomplir consistait à mettre en commun des espaces et des expériences qui, jusqu'à ce moment-là, s'étaient construits suivant des possibilités différentes et qui se considéraient à présent comme un seul ensemble. Il s'agissait d'un regroupement pour renforcer la portée des prises de décisions en tant que peuples indigènes et de mener cette expérience au-delà des limites du cadre municipal.

Notons que cette coordination à un échelon supérieur existait déjà, mais seulement au niveau politico-militaire. C'était la forme sous laquelle l'organisation avait fonctionné durant les années antérieures. Ce n'est qu'à ce niveau qu'avait existé une vision d'ensemble et une coordination en zones, comme le montrèrent les actions politiques à partir de janvier 1994. Le soulèvement armé même en est l'exemple le plus évident, avec la prise synchronisée de cinq chefs-lieux municipaux, chacune dirigée par un chef militaire. En revanche, le zapatisme civil, celui par exemple de l'éducation et de la santé, n'avait pas encore pris forme au niveau de la zone.

Tout indiquait que le fait d'avancer sur des objectifs politiques, de mener l'autonomie à un autre niveau, était une manière de se protéger entre municipalités de façon civile. Les changements répondaient donc à deux nécessités : d'une part, celle de mettre en commun les apprentissages, les expériences et les ressources. Et d'autre part, de se renforcer stratégiquement en se coordonnant entre régions dans la construction civile.

Cette nouvelle étape de l'autonomie coïncida avec l'arrivée de Maribel en tant que nouvelle autorité militaire de l'EZLN dans la zone au printemps 1999. Avec son grade de major, elle assuma à partir de ce moment-là la coordination militaire des six puis sept municipalités autonomes en construction et prit sous sa responsabilité d'inciter les changements devant conduire à la nouvelle étape de l'autonomie. C'étaient *grosso modo* les instructions qu'elle avait reçues de ses supérieurs.

L'arrivée de Maribel signifia un grand bouleversement. Ce fut le moment de l'application de plusieurs mesures stratégiques dans les municipalités et les communautés, qui allaient dans le sens de la création des structures de gouvernement du zapatisme civil et de rupture avec les institutions externes, en particulier celles considérées comme contre-insurrectionnelles.

En premier lieu, une redistribution des terres fut décidée : de nombreux hectares de terres avaient été pris aux grands propriétaires terriens ou « récupérées » en 1994, mais toutes n'étaient pas encore utilisées[70]. Durant cette nouvelle étape, l'usage des terres récupérées devint une priorité. Les municipalités qui disposaient encore de terres non utilisées devaient permettre à d'autres municipalités de les occuper, et même à d'autres personnes non zapatistes qui en auraient le besoin.

Une autre priorité dans cette nouvelle étape fut de créer les espaces pour que les différentes commissions existant dans chaque municipalité (éducation, santé, femmes, terre, etc.) puissent coordonner leur travail. Dans les municipalités où ces commissions n'existaient pas encore, elles furent nommées à ce moment et s'intégrèrent à la coordination. Ces espaces donnèrent lieu aux premières réunions zonales où les représentants prirent des décisions sur la manière dont les commissions allaient mener leur travail. Par exemple au début de cette nouvelle étape, de grandes réunions se tinrent

[70] L'une des actions les plus importantes de l'insurrection zapatiste fut sans aucun doute la prise massive de terres. Il est estimé qu'autour de 243 000 hectares furent pris entre 1994 et 1995 par les zapatistes ainsi que par des organisations indigènes non zapatistes. Villafuerte (1999) parle de 148 000 hectares récupérés, mais il mentionne aussi 243 000 hectares qui furent négociés avec le gouvernement fédéral.

dans lesquelles plus de deux cents jeunes promoteurs et toutes les autorités réunies travaillèrent durant plusieurs jours pour décider comment démarrer leur éducation, pour déterminer le contenu de chaque matière ainsi que pour élaborer les matériels scolaires de base des écoles autonomes naissantes. Dans l'une de ces réunions fut officiellement créée l'ONEAI (Organisation pour la Nouvelle Education Autonome Indigène). C'était le début d'une nouvelle façon de travailler. Ce fut également le commencement de la coordination entre les conseils municipaux autonomes. Ainsi prenaient forme de nouveaux espaces de zone pour les prises de décision sur le contenu des commissions.

Ces efforts collectifs pour résoudre les besoins propres de la population se conjugua avec une rupture explicite d'avec les institutions gouvernementales mexicaines. Cette politique de rupture fut connue sous le nom de *resistencia* ou « résistance ». Il s'agissait, non pas de couper par principe avec l'État dans une logique séparatiste, mais de résister contre les insidieuses politiques contre-insurrectionnelles appliquées par l'État et l'armée. En effet, à partir de 1995 les gouvernements fédéral et de l'État du Chiapas commencèrent à inonder les communautés zapatistes de projets sociaux, qui proposaient des services de santé, d'éducation ou de construction de logements à travers le Plan *Cañadas*. Ces projets furent proposés principalement suivant les vieilles méthodes de la politique clientéliste, qui s'accompagne de conditions posées aux bénéficiaires, dans ce cas l'abandon du militantisme zapatiste et l'inscription au PRI. Ce fut également une stratégie pour vider de leur contenu les dialogues de San Andrés en cours, dans l'idée que les communautés zapatistes renonceraient aux initiatives d'autonomie qu'elles commençaient à entreprendre. La *resistencia* consistait donc à demander aux populations civiles zapatistes de rien accepter de la part du gouvernement tant que celui-ci n'aurait pas appliqué les accords de San Andrés.

Par exemple, en 1995 dans la région de Morelia, des salaires, du matériel et de l'assistance furent proposés à la commission d'éducation zapatiste et au groupe d'éducateurs, à la condition qu'ils abandonnent l'initiative autonome et qu'ils laissent le travail d'éducation dans les mains du projet PEICASEL (Programme d'Education Intégrale pour Paysans de

la Jungle Lacandone), dirigé alors par Martha Orantes[71]. Les communautés zapatistes convinrent de refuser tous les projets gouvernementaux tant que les accords de San Andrés ne seraient pas appliqués, puisque ces accords définissaient le cadre pour résoudre leurs droits sociaux.

Cependant, jusqu'en 1999 la *resistencia* avait une certaine souplesse, dans la mesure où, en général, seuls les projets perçus comme clairement contre-insurrectionnels étaient rejetés, alors que des liens plus limités étaient maintenus, comme le fait que dans certaines communautés les familles continuaient à envoyer leurs enfants à l'école officielle.

Par ailleurs, il y eut des cas de communautés ou d'organisations qui se firent passer pour zapatistes pour bénéficier des projets gouvernementaux. La vidéo d'un simulacre de remise d'armes par un groupe de faux zapatistes, qui ainsi « passaient à la légalité », fut par exemple diffusé durant le gouvernement d'Albores Guillén (gouverneur du Chiapas de janvier 1998 à décembre 2000). Ce n'était pas le cas de toutes les organisations, il y eut aussi des organisations indépendantes non zapatistes qui maintinrent une posture claire contre le PRI. Cependant, à l'été 2000, le PRI perdit le pouvoir au Chiapas et devant cette alternance politique, beaucoup des organisations qui avaient maintenu une opposition au PRI virent une opportunité et commencèrent à accepter les programmes et projets gouvernementaux. Elles s'éloignèrent dans les faits du zapatisme, et certaines prirent même une position anti-zapatiste pour en tirer des bénéfices en termes de projets ou de terres.

En 1999 avait commencé dans les communautés zapatistes un processus décisif consistant à évaluer s'il fallait persévérer dans la *resistencia* et la construction de l'autonomie. Le choix était soit de se contenter de ce qui avait été obtenu jusque-là, soit de continuer et parier sur la construction de cette nouvelle étape. Dans chaque communauté, des assemblées furent tenues durant l'été 1999, et la majorité des communautés décidèrent d'une nouvelle étape de *resistencia* en l'accentuant, ce qui signifiait se lancer plus avant

[71] Ex-membre du groupe maoïste *Unión del Pueblo*, dont la position est contraire à celle de l'EZLN, et fonctionnaire du ministère de Développement Social (*SEDESOL*).

dans la construction de l'autonomie, et de cette manière ratifier un engagement en tant que zapatistes. Ce renforcement de la *resistencia*, qui correspondit dans les faits à une radicalisation du mouvement, eut pour effet de différencier clairement les zapatistes des autres organisations paysannes.

Mais cette volonté de resserrer les rangs n'impliqua pas seulement de se démarquer nettement de l'État, mais également de prendre ses distances face aux ONG et aux personnes de la société civile qui y collaboraient. De nombreuses initiatives durent ainsi être interrompues, comme le travail de formation de groupes de femmes et de collectifs productifs réalisé par l'ONG *Chiltak*. Il s'agissait là d'une politique propre à Maribel : elle considérait qu'il était fondamental de limiter l'influence que les acteurs externes, forts de leur capital technique et de leur accès à des financements, exerçaient, perpétuant de ce fait une situation de dépendance. A cette étape, il était crucial pour Maribel que les communautés prennent en main la mise en marche de l'autonomie et surtout que personne ne prenne les décisions à leur place.

L'application de ces mesures était un accord entre toutes les communautés de la zone ; cependant, elles ne furent pas accueillies de la même façon dans toutes les municipalités. On peut même qualifier cette étape de moment difficile et de tension. Pour les municipalités qui avaient pu atteindre un plus haut degré d'avancement dans leur autonomie, ce moment de mise en commun fut compliqué, car pour cette coordination il fut nécessaire de restructurer et reprendre à zéro des travaux qui avaient déjà commencé à donner leurs premiers fruits. Ce fut surtout dur à accepter pour les personnes les plus impliquées dans leurs fonctions qui sentaient qu'elles avaient déjà pu établir une manière de faire les choses et qui avaient vécu avec enthousiasme la construction de leur municipalité. Tout le monde ne prit pas de la même manière le fait de perdre en partie le contrôle sur ce qui avait déjà été construit, qui impliquait une confiance dans l'horizon nouveau.

Ces changements impliquaient de nommer de nouveaux responsables et substituer des personnes en charge, comme dans le cas des éducateurs qui ne remplissaient pas les nouvelles conditions, comme celle d'avoir fini l'école primaire. Les personnes qui durent céder leur place ne le virent pas toujours d'un bon œil.

« *Compañera*, je voudrais te dire que moi je ne vais plus faire partie de l'organisation, parce que je ne suis pas d'accord avec la manière dont cette *compañera* [Maribel] fait les choses ; comment t'expliquer, ça ne marche pas comme ça, c'est comme si on enlevait le sel de l'organisation, ça enlève tout le plaisir, ça n'a plus de sens. » C'est avec ces mots que se plaignait Miguel, un des premiers conseillers municipaux de la municipalité 17 de Noviembre. Il faisait référence au fait que beaucoup de personnes ressentaient les façons de procéder de Maribel comme autoritaires. Comme Miguel, d'autres personnes et familles renoncèrent au zapatisme à ce moment pour des raisons de fond, par exemple par choix pour certains de laisser leurs enfants à l'école officielle plutôt que de les confier à l'éducation autonome à peine en construction.

Du point de vue agraire, le cas du village de Jalisco, à quelques kilomètres d'Altamirano, est illustratif des oppositions qui surgirent contre la redistribution : ce village disposait de terres récupérées qui n'étaient pas toutes utilisées. Cette nouvelle étape impliquait une répartition des terres récupérées, mais cette communauté n'était pas prête à les céder. L'assemblée de Jalisco décida donc de quitter l'organisation, par désaccord avec les nouvelles mesures agraires, à exception de quelques personnes, dont une partie des anciens, qui décidèrent de rester zapatistes.

Certaines municipalités se virent plus affectées que d'autres par les nouvelles mesures, mais malgré tout il est clair qu'elles assumèrent et accordèrent la priorité à la construction de zone et à l'appartenance à un collectif plus grand dans leur organisation municipale. C'était une décision qui répondait et donnait du sens à une aspiration en tant que collectif, en dépit du sentiment de renoncement et de perte d'énergie, surtout ressenti par les autorités qui s'étaient le plus impliquées dans la construction de leur municipalité.

Les vides laissés par les personnes qui se sentaient découragées furent peu à peu comblés par les énergies de ceux qui voyaient dans cette nouvelle étape une opportunité pour grandir en tant que collectif, et ce sont ces mêmes personnes, des jeunes pour la plupart, dont l'attitude positive soutint les démotivés.

A l'arrivée de Maribel, et comme résultat des divers processus qui s'étaient produits dans la construction de la zone, deux positions quant à sa participation se faisaient évidentes :

d'une part, il y avait le sentiment qu'elle s'immisçait dans un espace politique et social qui ne lui correspondait pas en tant que militaire, mais d'autre part le besoin se faisait sentir de la direction de quelqu'un comme elle pour soutenir la gestation de nouveaux espaces de coordination civile.

La major venait de la jungle et, qui plus est, d'années passées dans la montagne, d'années de vie sous une bâche. « Je pensais que je ne serais plus jamais au sec plusieurs jours de suite », me disait-elle, en référence à sa vie passée dans la jungle, soumise en permanence aux intempéries. Elle avait appris à survivre à tout, même à l'accueil sceptique qu'elle reçut.

« Ecoute, Rosaluz, nous comprenons que la *compañera* vient de la jungle, qu'elle a des façons un peu spéciales. Nous allons lui donner sa chance, mais si en trois ans nous voyons qu'elle ne s'arrange pas, alors nous allons la changer », me confiait un responsable. D'autres responsables doutaient qu'une femme puisse être capable de remplir une telle mission, son autorité était donc loin d'être assurée, et ceci explique en partie le besoin pour Maribel d'affirmer son autorité avec une grande fermeté, voire avec sévérité : elle se rendait bien compte qu'elle n'avait pas droit de faire de faux pas et que le moindre relâchement serait perçu comme une faiblesse.

En réalité, il ne s'agissait pas d'une manière de faire permanente, mais d'une grande restructuration et réorganisation de la zone dans laquelle d'importantes décisions furent prises : décisions de coordination, décisions méthodologiques, géographiques, de conception même de l'autonomie et du processus politique. C'était le commencement de la conception de l'autonomie de zone.

5.4 FRAGMENTS DE LA MISE EN ŒUVRE DU PROJET

5.4.1 Les rencontres à *Moisés Gandhi*

La communauté de Moisés Gandhi, dans la municipalité Che Guevara, fut le centre d'opération des travaux qui marquèrent cette période. Dans le centre furent construits tour à tour deux grands auditoriums couverts de belles peintures colorées, dont la réalisation

signifia le début d'une tradition artistique qui s'étendit et devint importante dans de nombreuses communautés de la zone.

La construction du premier auditorium fut proposée au début de l'an 2000 par la major dans une des nombreuses assemblées avec les autorités de la zone à Moisés Gandhi, comme un espace pour les assemblées de zone qui jusqu'à ce moment-là avaient lieu dans l'école de la communauté, espace considéré peu adéquat pour ce genre de travail. La proposition fut adoptée, et s'organisa.

Chaque municipalité nomma des équipes rotatives de dix à quinze personnes qui firent des tours de construction de trois jours. Au bout de quelques semaines, le grand auditorium d'une capacité de plus de cinq cents personnes, était fini. Il avait été construit avec le travail et la coopération de toutes les communautés.

La participation de tous, en réalité, rendait la construction plus lente et chère, beaucoup plus que si seulement les gens de Moisés Gandhi ou de la municipalité Che Guevara s'en était chargé. La major m'expliqua que c'était ça travailler au niveau de la zone, qu'il y avait trois manières de travailler, au niveau local, municipal et zonal. Le plus important n'était pas l'auditorium en soi, même s'il s'agissait d'une nécessité réelle, mais que toutes les communautés aient participé à sa construction, parce que seulement de cette manière ils allaient le sentir comme leur, seulement de cette manière on créait le sens de la zone.

Une fois terminé le grand édifice de planches et de tôles, tous les éducateurs de la zone vinrent pleins d'enthousiasme. De cette grande équipe de plus de deux cents personnes, des commissions furent nommées pour décorer l'auditorium. Les thèmes à représenter furent convenus, et incluaient la lutte de Zapata, la lutte zapatiste actuelle et la construction de l'autonomie. C'était la première fois qu'ils prenaient en charge ce type de travail, qui normalement était réalisé par les visiteurs nationaux et internationaux. Les éducateurs étaient en relation avec un peintre catalan qui venait chaque année, et qui, par coïncidence se trouvait à ce moment-là dans un des campements d'observation civils. Il fut donc invité à enseigner les techniques de peinture murale. Durant ce processus, beaucoup de jeunes artistes se révélèrent, qui plus tard allaient former la commission de

peintres dans leurs communautés et dans la zone. La décoration du second auditorium serait entièrement à leur charge.

Ces auditoriums ne servaient pas que pour les assemblées, mais aussi pour les nombreuses rencontres qui devinrent une des formes de travail des différentes commissions. Il y eut des rencontres sur l'éducation, la santé ; des rencontres de femmes, d'anciens, d'enfants, de musiciens, et d'autres encore.

Les rencontres étaient une manière d'apprendre qui se faisait de façon naturelle dans la communauté. C'était la manière de s'organiser, de s'informer, de se coordonner et de faire connaissance en tant que zone. Il s'agissait en même temps d'espaces de fête, d'assemblées et de travail, dans lesquels tous étaient impliqués dans diverses fonctions et représentations pour leur réalisation (commissions, autorités, anciens, enfants).

Durant les rencontres, les problèmes de chaque commission étaient analysés, les stratégies étaient conçues, les futurs travaux et coordinations étaient décidés, et les matériels nécessaires à chaque commission étaient élaborés. Des espaces étaient réservés pour la présentation de thèmes sous forme d'évènement culturels, accompagnés de musique et de danses. En plus de chaque commission, toutes les autorités participaient, en incluant les autorités religieuses comme dans les cas des anciens « principaux ».

C'était un espace où se recréait une sorte de communauté avec tous ses acteurs pour une activité nouvelle dans la vie des communautés et qui invitait à l'imaginer et à la construire. La major disait que tous les niveaux d'autorités devaient participer, car c'était la seule façon pour qu'une commission se développe. Sans soutien des autorités, il y avait peu de chances que les communautés prêtent attention à un jeune promoteur d'éducation ou de santé. L'idée centrale était la participation de tous, chacun depuis sa fonction et sa position dans la communauté, et la création de conditions pour que les jeunes soient écoutés.

La major s'évertuait à transmettre toute son intelligence et sa pensée stratégique aux commissions, pour que celles-ci puissent réaliser un travail mieux organisé. Les promoteurs adoraient ses idées, et les gens en général appréciaient et commençaient à

trouver un sens dans ce qu'elle était : femme tseltale, jeune, chef militaire, brillante. A cette époque, la major était devenue un référent très important non seulement pour les jeunes et les femmes, mais curieusement aussi pour les anciens.

J'entendais de nombreux commentaires entre les *compas* à son sujet, en particulier que c'était quelqu'un avec beaucoup d'imagination. Les gens étaient fascinés par elle. D'une certaine façon, ils aimaient sentir son autorité comme s'ils étaient les dépositaires d'un certain pouvoir. Ils aimaient voir cette force en quelqu'un que, d'un côté, ils pouvaient contrôler, et qui, d'un autre côté, les représentait.

Durant l'une des multiples rencontres qu'il y eut dans la zone et après trois jours de travail et de fête, à un moment où les *compas* avaient l'air contents et inspirés, elle me dit : « nous sommes contents maintenant parce que nous sommes ensemble, les *compas* oublient leur réalité, mais après ils retournent chez eux et les problèmes reviennent, et c'est ça qu'il faut attaquer. »

5.4.2 La marche de l'éducation

Une des premières activités que la commission d'éducation réalisa, en tant que représentants de l'éducation dans chaque municipalité, fut une visite de tous les centres municipaux, pour se réunir avec les parents d'élèves. Cette commission était composée de seize jeunes de quinze à trente ans, hommes et femmes, parmi lesquelles il y avait une mère qui portait son bébé.

Les objectifs de ces visites étaient multiples : la commission devait connaître toutes les municipalités qui formaient la zone, écouter ce que les parents attendaient de l'éducation autonome et consolider l'équipe de cette commission. Ce parcours dura près d'un mois, en passant de deux à trois jours dans chaque municipalité.

Dans chaque endroit, des centaines de parents nous attendaient dans une ambiance festive. Généralement, après être arrivés et nous être reposés, la réunion commençait très tôt le jour suivant par la présentation de la commission et l'explication de sa fonction. La question était alors posée de savoir ce que les parents trouvaient important pour l'éducation de leurs enfants. Les membres de la commission participaient aussi

spontanément, chacun et chacune improvisant et construisant son discours sur ce qu'il imaginait que devrait être l'éducation autonome.

Chaque municipalité donna son point de vue par rapport à ce qu'il attendait de l'éducation, mais il y eut un point considéré fondamental qui fut exprimé de façon répétée dans chaque municipalité : ce n'était pas que les enfants apprennent à lire et à écrire, ou qu'ils apprennent l'espagnol, comme l'avait supposé la commission. Ce que les parents demandaient, c'était que les enfants perdent la honte. Un des parents expliqua : « c'est à l'école que nous avons appris la honte, que nous avons appris que nous ne valons rien, c'est pour ça que nous voulons que nos enfants perdent la honte et qu'ils apprennent à participer. »

La participation et la perte de la honte furent les missions prioritaires de l'éducation autonome. Une fois que l'information eût été discutée dans l'assemblée d'éducateurs de chaque municipalité, les éducateurs résolurent le problème en préparant les enfants à diverses activités culturelles (chansons, poèmes, pièces de théâtre, blagues). Pour cela, plusieurs petits manuels furent élaborés pour toute la zone, principalement des recueils de chansons et de poèmes. Plus tard, dans une rencontre spéciale uniquement d'enfants, où se réunirent plus de cinq cents enfants des différentes municipalités, ces programmes culturels furent mis en pratique. C'est ce que les *compas* appellent la « théorie et la pratique ».

A partir de ce moment-là, la participation des enfants à l'autonomie consisterait à présenter des programmes culturels dans tous types d'évènements, face à des publics nombreux.

Cette marche de l'éducation, en plus d'un travail politique que la commission d'éducation réalisait, fut aussi une grande aventure. Nous traversions des endroits nouveaux, nous faisions connaissance avec de nombreuses personnes, dans chaque village nous étions reçus chaleureusement, nous passions par des paysages superbes, et parfois nous avons dû monter sur des montagnes dans l'obscurité.

Ce caractère d'aventure commença à déclencher une sorte de jeu parmi les plus jeunes, qui en plus étaient excités par le fait de travailler en coordination avec la major. Ils jouaient donc à être des insurgés dans la montagne, « nous sommes des guérilleros » s'amusaient-ils à dire, et ils mettaient leurs passe-montagnes et allumaient leurs lampes-torche.

Dans une occasion, nous dûmes monter en haut d'une montagne pour rejoindre un des centres les plus éloignés de la municipalité *Olga Isabel*, une municipalité particulièrement difficile à cause de la forte présence de groupes paramilitaires. Une fois la réunion terminée, nous redescendîmes, accompagnés comme toujours d'une commission de la communauté qui nous recevait. En arrivant au village qu'on devait traverser pour retrouver la route, une surprise nous attendait : le chemin était coupé par un barrage de pierres, et au moment de nous approcher des véhicules, des dizaines d'hommes de la communauté surgirent de façon menaçante, nous demandant ce que nous faisions là. Les *compañeros* qui nous accompagnaient les identifièrent rapidement : parmi eux il y avait des gens qui recevaient un entrainement comme paramilitaires, il était donc clair que notre présence dérangeait. Ils argumentaient que nous venions faire peur aux femmes, ce qui pouvait sembler vrai à cause du jeu des jeunes, mais en même temps notre groupe avait l'air bien inoffensif comparé à celui qui maintenant nous bloquait le passage. Il n'était donc pas clair pourquoi nous étions encerclés sans pouvoir nous en aller. Ils se contentaient de nous empêcher de partir, comme s'ils attendaient quelque chose ou quelqu'un. Il n'était pas non plus clair s'il s'agissait juste de démontrer qui commandait dans cette zone.

Les communautés zapatistes étaient toutes interconnectées par un réseau d'opérateurs de radio. De fait, le premier pas quand une personne, une famille ou une communauté rentre dans l'organisation est l'établissement d'une communication avec le réseau des communautés organisées. Bien entendu, les zapatistes ne sont pas les seuls à utiliser la radio. L'armée fédérale aussi, et une partie du travail de cette dernière consiste à épier toutes les communications zapatistes.

Les *compañeros* qui nous accompagnaient se mirent rapidement en contact avec l'état-major de la zone, d'où la major suivait de près tout notre parcours. L'instruction qui

rapidement nous parvint fut de rester tranquilles et de ne tomber dans aucune provocation. Il nous fut indiqué également qu'une commission arriverait avec des gens chargés des droits humains pour constater la situation. Seulement quelques minutes après avoir reçu cette information, de façon inexplicable, les hommes qui nous retenaient débloquèrent le chemin, retirèrent les pierres et nous dirent de nous en aller. L'ordre qui arriva de la major fut de rentrer immédiatement pour une réunion entre elle et la commission d'éducation.

A notre arrivée à *Moisés Gandhi*, la major se tourna vers les femmes de la commission et n'écouta que leur version. Elle leur demanda de l'informer sur ce qui s'était passé, et pourquoi elles pensaient que cela s'était passé. Les *compañeras* racontèrent le jeu des jeunes de la commission. Les hommes écoutèrent cette version des faits, et personne ne la contesta.

La major demanda alors aux hommes : « vous voulez vraiment être des guérilleros ? » Certains ne purent s'empêcher de sourire. A ce moment-là, elle appela l'insurgé Joel et lui dit : « fais-leur faire un entraînement, ils veulent être guérilleros ». Nous étions tous épuisés et nous n'avions pas mangé. Nous étions de plus en pleine saison des pluies et chaque après-midi des trombes d'eau ne manquaient pas de tomber. Après plus de deux heures intenses, à faire des pompes et d'autres exercices, les jeunes étaient trempés des pieds à la tête, couverts de boue, on avait peine à distinguer leurs yeux. Une fois l'entraînement fini, la major leur dit de s'allonger par terre, et leur dit : « si vraiment vous voulez être des guérilleros, voilà ce que c'est d'être des guérilleros ! » Ils étaient tous éreintés, à deux doigts de s'évanouir. Elle ajouta : « priez Dieu pour que plus jamais nous n'ayons à faire la guerre, parce que ça à côté ce n'est rien ! » Mais la leçon n'était pas encore finie, ils durent encore aller à la rivière laver leurs habits, lesquels seraient inspectés par l'insurgé Joel, et une fois propres, toutes les petites filles du village furent appelées et ils durent les peigner toutes.

Il faut remarquer que ces jeunes avaient la liberté d'accepter ou de refuser la punition de la major ; tout ce qu'ils risquaient était de se voir destituer de leur place dans la commission, ce qui aurait signifié dans un même temps se libérer d'une grande quantité de travail non rémunéré. Cependant, tous suivirent docilement chaque instruction.

De cette manière et d'autres similaires, la major se gagna le respect des communautés, comme si les gens ne la voyaient plus comme une femme.

5.4.3 La rencontre des anciens

Durant l'assemblée de plus de deux cents éducateurs, onze matières avaient été choisies pour travailler avec les enfants dont l'une était la culture. Le problème suivant à résoudre était de lui donner un contenu, ce qui mena à l'idée d'une rencontre avec les anciens, qui fut proposée lors de la réunion de la commission d'éducation avec la major.

Quand les jeunes pensaient à la culture, apparemment ils pensaient à la tradition et aux anciens comme les porteurs de celle-ci. Il y avait une distance visible entre la manière d'être et de vivre des anciens et celle des jeunes d'aujourd'hui. Cette distance se voyait à la manière de s'habiller et à certaines activités propres aux anciens (la musique et la danse traditionnelles, les prières, les célébrations religieuses), mais la distance dans la façon de concevoir la vie n'était pas si évidente. Pour cette raison, la commission considéra important d'avoir une rencontre avec eux.

En application de cet accord, les membres de la commission d'éducation convoquèrent des réunions avec les anciens de chaque municipalité. Cette convocation fut renforcée par un mot d'ordre transmis par radio pour que les conseillers municipaux invitent « les grands-parents avec tous leurs instruments de musique ». Le jour de la rencontre, depuis tôt le matin, on pouvait voir une certaine agitation dans le campement militaire : le barrage avait été renforcé, ils étaient visiblement aux aguets. Quelle ne fut pas leur surprise quand ils virent passer des camions entiers remplis d'anciennes et d'anciens, avec leurs harpes, violons et guitares, et vêtus dans leurs habits traditionnels. En arrivant au village, c'était un motif général d'hilarité d'avoir joué un tel tour aux militaires par radio.

La commission d'éducation assura la conduite de la rencontre, mais celle-ci débuta par un discours de la major, discours qui resterait gravé dans les mémoires : « on nous dit que nous sommes pauvres parce que nous n'avons pas d'argent, parce que nos maisons et nos habits sont simples, nous n'avons pas d'hôpitaux, et à cause de ça on veut nous traiter comme des pauvres. Mais nous devons voir aussi que nous sommes riches. Nous sommes riches parce que nous parlons plusieurs langues, nous avons une culture, nous avons notre

musique, nous savons cultiver la terre, nous connaissons la nature, nous avons nos habits, nous avons des maîtres naturels. Nous sommes riches parce que, parmi nous, nous avons des sages, comme le *compañero* Martin, qui ne sait ni lire ni écrire, mais qui sait très bien tout ce qui se passe dans la municipalité, qui est commandant, qui sait concilier des problèmes, qui sait parler et qui sait penser à sa communauté. Nous avons des *compañeros* anciens qui savent nous guider avec leur parole. Nous connaissons notre réalité, nous avons une communauté naturelle et pas transgénique. Pour beaucoup de choses nous sommes riches. » Ainsi fut inaugurée la rencontre des anciens.

Durant trois jours, les jeunes écoutèrent plus de cent anciens expliquer ce qu'il était pour eux important d'enseigner aux enfants. Ils mentionnèrent des savoir-faire, comme la fabrication des paniers et des chapeaux, la danse (traditionnelle), la musique, mais la discussion la plus importante tourna autour du concept du « salut » (*saludo*). Les anciens firent observer que savoir saluer était quelque chose de très important à enseigner aux enfants parce que c'était une forme de respect envers Dieu, car Dieu est en toute chose : dans les pierres, dans les plantes, dans l'eau, dans la nature. Parce que Dieu est la vie, donc Dieu est aussi dans chaque personne. Quand une personne passe, on la salue et c'est comme si on saluait Dieu. C'est pour ça que quand une mère vient avec son bébé, on touche la tête du bébé pour le saluer. Cette réflexion en amena une autre : c'est la même chose avec la vie propre, et donc il faut en prendre soin parce que Dieu est la vie. La vie d'une personne s'allonge ou se raccourcit selon qu'on apprend à en prendre soin, qu'on la vit avec respect. Si dans les actes de la vie on oublie le respect de la vie propre, de la nature et des autres, alors la vie se fait plus petite, et l'important est de rechercher la manière de faire que la vie soit grande.

Ce sont là quelques exemples des enseignements des anciens qui pour la première fois occupaient une place différente de celle qu'ils avaient à l'église ou dans la famille.

Dans d'autres rencontres ultérieures, même quand il n'y avait pas d'anciens, quand venait le moment de la fête les jeunes aimaient se rassembler pour danser la danse traditionnelle, pour se faire plaisir.

Cette importance donnée aux anciens et la revalorisation de la culture traditionnelle dont ils sont les porteurs trouva naturellement sa place dans la politique d'autonomie impulsée par Maribel : pour elle, la lutte devait être menée par une population fière d'être qui elle est, et où chacun, des plus jeunes jusqu'au plus anciens, trouve sa place et puisse faire corps.

5.4.4 *Compañeras* face à l'armée fédérale

C'est au croisement de Cuxulja que s'installa un des campements militaires qui faisait partie de la stratégie de persécution et de mandats d'arrêt visant les dirigeants zapatistes en février 1995. Ce campement occupait des terres récupérées par les bases d'appui zapatistes et par des membres de l'organisation paysanne ORCAO, et resta là jusqu'en 2001, juste à l'entrée du chemin principal qui se rendait à la communauté *Moisés Gandhi*, un des nouveaux centres de peuplement zapatiste, ainsi qu'à d'autres communautés.

Chaque fois qu'un des habitants de *Moisés Gandhi* entrait ou sortait, il était contrôlé par les soldats fédéraux. A cause de cela, ils évitaient dans la mesure du possible de passer par ce chemin. Beaucoup des personnes qui se rendaient habituellement à cette communauté durent également cesser de venir, pour éviter d'être contrôlés, et dans certains cas retenus et interrogés.

L'armée ne se contentait pas de barrer le chemin, ils avaient aussi du haut de leur campement une vue panoramique sur toute la communauté, et pouvaient donc surveiller tout ce qui s'y passait.

En 1995, les femmes de la communauté durent se rassembler pour empêcher l'entrée des soldats dans le village. Elles formèrent un barrage au niveau du portail d'entrée pendant plusieurs jours, mais elles ne purent pas empêcher l'installation du campement à quelques deux cents mètres de là. Les habitants de *Moisés Gandhi* durent s'habituer durant plusieurs années à vivre avec cette pression militaire et cette menace constante.

C'est là que la major choisit de situer sa résidence, et de transférer son lointain quartier général, qui se trouvait en haut d'une montagne, pour l'installer au centre de la communauté. Cette installation se fit de façon discrète, puisque l'équipe d'insurgés et la

major elle-même circulaient rarement dans la communauté, à exception des rencontres et des fêtes. Cependant, chacun de leurs mouvements dans l'espace que la communauté leur avait réservé était surveillé par les soldats fédéraux. Cette situation les amusait beaucoup, et à aucun moment la major et les insurgés ne se laissèrent affecter dans leur liberté, et c'est ce qu'ils montrèrent à la communauté. D'une certaine façon, c'était une manière de rendre les fédéraux invisibles et de donner confiance à la vie et au mouvement de la communauté.

A l'occasion d'un des anniversaires du soulèvement de 1994, toute la communauté fut invitée au quartier-général zapatiste, et fut reçue avec du café et un programme culturel de la part des insurgés. Pour finir, avant que la messe et la fête de la communauté ne commencent et puisqu'il s'agissait aussi du nouvel an, la major demanda à toutes les femmes de l'accompagner jusqu'à la partie la plus élevée et visible de la communauté, et leur dit : « maintenant, *compañeras*, nous allons souhaiter la bonne année aux fédéraux ! Qu'est-ce qu'on va leur dire, *compañeras* ? Pourquoi nous tombons malades, *compañeras* ? Pourquoi nous avons mal à la tête ? C'est le moment de sortir toute notre colère, on va crier allez-vous-en soldats ! Criez *compañeras* ! Criez tout ce que vous voudrez ! » Timidement les femmes commencèrent à crier entre rires et exclamations : « Putains de soldats ! Allez-vous-en ! On ne veut pas de vous ! » Elles agrémentaient leurs cris de colère de toutes sortes de grossièretés qui provoquaient des éclats de rire.

Ce moment illustre bien comment Maribel savait galvaniser le courage et susciter l'enthousiasme d'une partie de la population, en particulier des femmes. Loin de se cantonner à sa fonction militaire de protectrice du territoire, elle adoptait le rôle de transformatrice des esprits avec une vision exhaustive de la lutte. Dans ce cas précis, elle amenait les femmes à se défaire de leur peur des soldats qui les paralysait dans leur vie et à découvrir leur propre force, en particulier pour oser circuler sans appréhension ou ne pas vivre dans l'angoisse d'une incursion militaire. Comme lors de son étape de commissaire politique (cf. chapitre 3), les femmes étaient clairement au cœur des préoccupations de Maribel, car elle les concevait comme le pivot du fonctionnement de la vie communautaire : sans la participation des femmes, la transformation pour laquelle elle luttait ne pouvait avoir lieu.

5.4.4 Conversation au retour de la résolution d'un problème

En revenant de résoudre un problème dans une des communautés de la municipalité autonome *Che Guevara*, j'ai dit à Lucas, qui était membre du conseil municipal : « *compañero*, je me rends compte qu'il faut savoir beaucoup de choses pour résoudre un problème, et avoir un caractère fort. » « Non, *compañera* », m'a-t-il répondu, « il faut avoir un cœur très grand pour ne pas avoir de préférence, et savoir écouter ».

Les autorités de la municipalité autonome avaient reçu la plainte d'un *compañero* base d'appui, qui demandait l'intervention des autorités car les habitants de sa communauté, qui n'étaient pas zapatistes, le harcelaient et venaient de mettre le feu à la maison qu'il était en train de construire. Les autorités, comme c'était leur habitude, se rendirent sur le lieu des faits pour essayer de résoudre le problème ou en faire la dénonciation conséquente. Ils m'invitèrent à les accompagner pour témoigner de ce qui s'y passait.

En arrivant à la communauté, un groupe de personnes étaient réunies. Les conseillers municipaux demandèrent à parler avec eux pour savoir pourquoi ils avaient agi ainsi. Leur réponse fut la suivante : « Nous ne voulons pas de lui ici. Nous savons qu'il a de la famille ailleurs et qu'il peut aller vivre dans une autre communauté. Nous, nous ne sommes pas zapatistes, mais nous savons très bien ce que signifie être zapatiste. Nous ne sommes pas zapatistes parce qu'être en *resistencia* a été trop difficile pour nous. Mais nous connaissons la pensée zapatiste, et cette personne n'est pas zapatiste, c'est un menteur. Il le nie et nous ment, mais nous savons qu'il a conclu un marché avec les soldats et qu'il leur a vendu la source qui est dans son terrain. C'est pour ça que nous ne voulons pas de lui. »

Les conseillers municipaux menèrent leur enquête et cette version des faits se révéla véridique. Ils acceptèrent donc la posture de la communauté d'enlever à cette personne le droit de vivre à cet endroit, et il fut de même expulsé de l'organisation. D'un côté, la source était un bien de tous, et d'un autre côté, ce qu'il avait fait était de collaborer avec l'ennemi des communautés.

Cet incident est révélateur d'une éthique de la justice présente dans ces communautés : l'harmonie sociale requiert le dialogue et la primauté donnée à l'intégrité plutôt qu'à la

loyauté due aux membres de la même organisation. Maribel concevait son programme comme lié à ces principes éthiques : le projet autour duquel elle voulait rassembler devait se fonder sur les valeurs de justice propres aux communautés. Sa vision était culturelle et philosophique aussi bien que politique.

5.5 CONCLUSION

Pendant ces quatre années de fonctionnement continu, les commissions développèrent une multitude de travaux dans chacune des communautés des sept municipalités, en s'articulant depuis le niveau local jusqu'à celui de la zone. Ces travaux étaient conçus comme une réponse aux besoins de santé, d'éducation, de commerce, de territoire, d'art et même de connaissance géographique et politique du territoire. Tous ces efforts furent financés par les membres de chaque communauté, puisqu'en plus du temps investi, ils impliquaient des dépenses de transport et de nourriture, et des ressources pour adapter les écoles et les maisons de santé. Même si c'était de manière précaire, chaque communauté se débrouilla pour donner forme et contenu à cette construction depuis la base. C'est ainsi que les commissions, en coordination avec Maribel et toutes les autorités, interprétèrent comme le contenu de l'autonomie, et ce qui se revendiquerait comme l'application des Accords de San Andrés qu'une délégation de commandants zapatistes allaient défendre face au Congrès à Mexico en 2001. Maribel comprenait qu'il s'agissait d'exiger la reconnaissance de l'autonomie en tant que chemin parcouru, et non pas seulement comme le droit de commencer à la construire. Autrement dit, ces années de construction étaient en soi la mise en marche du projet politique censé se poursuivre après la fin du conflit et auquel l'État mexicain était censé octroyer une reconnaissance officielle.

Dans la trajectoire de Maribel, cette période révèle sa vision de projet politique de libération par la perspective transformatrice qu'elle insuffle aux différents secteurs du peuple zapatiste de la zone, en tirant parti de sa position de commandement et de son ample marge de manœuvre. Après son travail de commissaire politique, elle était de nouveau immergée dans le travail de base avec les communautés zapatistes, et d'une certaine façon reprit ce travail où elle l'avait alors laissé, mais avec maintenant la possibilité d'agir à grande échelle et de promouvoir des changements de fond. On trouve

une continuité entre les réunions de femmes et le travail avec les jeunes que Maribel organisait dans les années précédentes, centrées sur les préoccupations concernant la vie quotidienne, et la manière dont elle a lancé ses chantiers collectifs avec les différentes commissions : elle a clairement puisé dans son expérience antérieure pour guider son action en tant que major, et les revendications des femmes ont nourri ses priorités.

Dans la méthode que Maribel élabore avec les communautés, on retrouve l'assemblée comme point de départ où est canalisée la parole qui restitue les défis concrets auxquels les gens sont confrontés, et l'établissement de groupes de travail avec une vision stratégique pour stimuler une réponse collective organisée et encourager la participation de toutes et tous. Dans les projets qui sont lancés, l'accent est mis sur la force qui émane de la communauté maîtresse de son propre destin : sa culture est valorisée, les membres sont capables de prendre en main la solution à leurs besoins quotidiens avec leurs ressources propres et la peur des ennemis est surmontée. La vie en communauté devient, non pas seulement possible, mais désirable, en tant que lieu et horizon même de la transformation.

6. UN PROJET DE PAIX FACE À UNE LOGIQUE DE GUERRE : CONSEIL DE BON GOUVERNEMENT ET DÉFIS POUR LES NOUVELLES GÉNÉRATIONS

En 2001, les communautés zapatistes réunissaient toutes les conditions permettant la mise en pratique des accords de San Andrés. L'objectif de ces accords était de mettre en œuvre, avec la reconnaissance de l'État, un projet qui présupposait la paix, dans une longue histoire d'injustices commises contre les communautés indigènes du Chiapas depuis l'existence de l'Etat-nation. Le fait que l'État mexicain n'applique pas lesdits accords mena la pratique de l'autonomie dans une impasse, ce qui supposa pour les communautés d'avancer dans une construction au cœur d'une logique de guerre.

Je souhaite analyser dans ce chapitre comment cette même logique de guerre entre en résonance avec une logique patriarcale interne à l'organisation. De cette manière, un projet de construction de démocratie participative, qui suppose des relations de genre transformées, se voit freiné face à cette double logique interne et externe à l'organisation. En synthèse, je cherche à comprendre en quoi la logique de guerre est une guerre déclarée contre les femmes. Par ailleurs, j'essaie de montrer en quoi, malgré ces obstacles, l'expérience collective du projet politique dans la zone de Morelia, a témoigné d'une certaine continuité à partir de l'institutionnalisation des Conseils de Bon Gouvernement reconnus par la société civile.

6.1 LES COMMANDANTS AU CONGRÈS DE L'UNION (FÉVRIER-MARS 2001)

Les jours précédant la Marche de la Couleur de la Terre, les commandants de cette zone qui seraient les délégués pour le parcours (Esther, Zebedeo et Moisés) étaient réunis avec l'assemblée générale de la zone, dans laquelle se trouvaient plus de deux cents autorités. Cette assemblée allait rester en leur compagnie jusqu'au moment de leur départ. Quelques minutes avant de commencer leur voyage et de quitter la communauté de *Moisés Gandhi*,

la commandante Esther remit une lettre qui devait être lue par les autorités avant qu'ils ne retournent dans leurs communautés.

Dans cette lettre, Esther expliquait qu'elle ferait son possible pour mener à bien la tâche qui lui avait été attribuée, et elle demandait aussi de prendre conscience qu'elle n'était pas Esther, Esther c'était elles (les communautés) et que sans elles, elle n'existerait pas. Dans le même sens, la commission de peintres de la zone qui décoraient l'auditorium où les commandants une fois revenus devaient recevoir la bienvenue, représentèrent une petite fille qui disait « Marcos c'est nous », à côté du peuple en forme de spirale (Caracol, « escargot ») et des vingt-quatre délégués partis pour la Marche de La Couleur de la Terre.

A partir de ce moment-là, les *compas* suivirent de près chaque pas de la caravane à la radio, aussi bien aux champs qu'à la maison. Chaque fois que deux personnes se rencontraient, c'était le principal sujet de conversation. La même chose se passait entre les membres d'autres organisations.

Les petites boutiques en bordure de route mettaient leurs télévisions au service des clients. C'était peut-être la première fois qu'au niveau national et dans tous les médias un sujet central dans la vie des communautés était couvert, et qu'eux-mêmes y étaient attentifs dans leur vie quotidienne.

La major, comme tous les responsables militaires, était à l'écoute de ce qui se passait dans chaque village. Ni la major ni les villages n'oubliaient que, même si à présent en tant qu'organisation ils étaient en train de construire un grand mouvement social, ils étaient toujours en guerre. Le harcèlement des communautés par l'armée et la police qui s'intensifia ces jours-là le confirmait. Grâce au fait que les délégués durant la marche ne perdirent à aucun moment la communication avec les communautés, et que celles-ci étaient organisées pour informer sur les problèmes qu'elles affrontaient, ces faits purent être dénoncés durant la marche par les commandants eux-mêmes. Cela montra à l'opinion publique l'importance de l'application des accords de San Andrés tout en mettant en évidence le double discours du gouvernement.

Le jour où les vingt-trois commandants zapatistes entrèrent à l'Assemblée Nationale (*Congreso de la Unión*), dans la communauté de *Moisés Gandhi*, spontanément, un *compa* apporta sa télévision à moitié détraquée dans l'auditorium, où les gens commençaient à se rassembler. Le son de la télévision n'était pas audible, alors quelqu'un d'autre apporta une autre télévision, avec un son correct mais qui n'avait plus d'image. L'assemblage des deux fit que nous pûmes suivre l'évènement. Les *compas* écoutaient parler la commandante Esther avec beaucoup d'attention, en commentant chaque détail. Ils regardaient également les députés.

À la fin de la transmission, un *compa* s'exprima : « ils ne vont pas tenir parole ». Il faisait référence à l'engagement de transformer en loi les accords de San Andrés. Ce scepticisme n'enlevait rien à l'émotion de voir nos *compañeros*, d'avoir suivi leur parcours et comment ils étaient arrivés à leur but. Que pouvaient-ils faire de plus ? Mais l'émotion ne faisait pas oublier l'expérience historique des communautés, habituées au fait que les gouvernements successifs leur avaient toujours menti.

6.2 LA CONSTRUCTION DE L'AUTONOMIE ZAPATISTE ET LES ACCORDS DE SAN ANDRÉS

En 2001, le Congrès mexicain adopta une réforme constitutionnelle qui amoindrissait considérablement l'esprit des accords de San Andrés et de la loi COCOPA[72]. Son approbation rendait impossible la reconnaissance de l'autonomie organisée.

Suite à cette réponse de la part des trois pouvoirs de la République fédérale, l'EZLN rompit les relations avec l'État mexicain. Or, le processus de construction et de

[72] La Commission pour la Concorde et la Pacification (COCOPA) est la commission législative chargée, à partir de 1995, d'accompagner le processus de dialogue entre le gouvernement fédéral et l'EZLN et de traduire les accords de San Andrés en une proposition de réforme constitutionnelle, ce qu'elle fit à la fin de 1996 et qui est connue sous le nom de « loi COCOPA ». Cette proposition de réforme reconnaît les droits et les cultures indigènes, notamment le droit à l'autonomie dans les termes stipulés par la Convention 169 de l'OIT.

matérialisation des accords de San Andrés suivit son cours dans les faits. La structure qui lui donnerait un caractère politico-institutionnel n'était pourtant pas encore définie. C'est finalement, en 2003, le rôle qu'auraient les Conseils de Bon Gouvernement et les Caracoles zapatistes.

Chaque zone zapatiste, durant la période de 1999 à 2003, innova ses formes d'organisation sociales, accompagnées et alors encore aiguillées par la structure militaire bien que, dans la plupart des zones, les commandements militaires se soient tenus à distance dans le processus organisationnel social. Or, ce ne fut pas le cas de la zone de Morelia, où la major Maribel avait mis personnellement en place des commissions, des travaux et des rencontres aspirant à la construction collective et articulée des sept municipalités qui formaient la zone. Elle s'était en effet impliquée dans les problèmes de justice des communautés, y compris dans les problèmes familiaux. Elle avait promu des lois telles que l'interdiction de la vente et de la consommation de Coca Cola ou d'autres contraignant les hommes de chaque famille à apprendre à faire des tortillas. Si ce type de dispositions générales furent acceptées avec enthousiasme par une grande partie des autorités et des villages, certains le vécurent comme de l'autoritarisme[73]. Une partie des autorités politiques, qui étaient en réalité une minorité, accentuèrent par conséquent le malaise initial avec la major et critiquèrent frontalement sa manière de procéder.

Il est difficile de savoir si ces mesures auraient été questionnées de la même manière si elles avaient été prises par un homme. En revanche, au moment de la Rencontre des Femmes, en décembre 2007, au Caracol de la Garrucha, le commandement militaire décida que les hommes s'occuperaient des enfants et des cuisines durant l'événement dans la mesure où les *compañeras* allaient être occupées. Personne ne semble avoir

[73] Dans mon témoignage, j'ai observé que dans les communautés zapatistes de Morelia, même s'il existe un fort mécanisme de pression sociale des accords d'assemblée, les personnes sont libres d'adhérer ou non à un accord ou à une disposition si cela n'affecte pas concrètement le bien commun ou blesse un tiers. Il n'y a aucun type de sanctions face à celui qui n'a pas été convaincu et celui-ci est libre d'ignorer cette disposition bien qu'il n'échappe pas à la critique.

questionné cette disposition même s'il est vrai qu'elle fut prise quatre ans plus tard et que l'analyse de genre de l'organisation avait changé.

Les ordres et la mise en pratique de l'autonomie dans la zone de Morelia allaient également être un motif de différences, en particulier avec un important responsable politique de la zone, de même qu'avec le commandement de la zone voisine, auprès de qui le responsable contrarié trouverait un écho. Mais le problème qui déclencherait la sortie de la major se produisit à cause de l'existence de pratiques politiques distinctes dans les territoires partagés avec l'autre zone.

Dans le cas de ces deux zones en question, les frontières territoriales n'étaient pas claires. Dans certains cas, une partie des familles d'un même village se coordonnaient avec la zone sous la responsabilité de Maribel et une autre partie avec la zone voisine. Il est probable que cela ait été en lien avec la manière dont les familles avaient souscrit à l'EZLN dans la clandestinité. Dans le cas de la préparation du soulèvement armé, cela n'avait pas suscité de problème puisqu'il existait un objectif clair. Néanmoins, organiser la vie quotidienne et partager le même espace communautaire, a mené à certaines contradictions internes sur la manière de construire et de mettre en pratique l'autonomie.

Par exemple, la zone de Morelia organisa le secteur de la santé principalement en valorisant et en utilisant la médecine ancestrale tout en impliquant les médecins traditionnels, *hueseros* (spécialistes traditionnels des os), sages-femmes ou herboristes, qui réalisèrent des campagnes de santé dans chaque village. Par ce biais, les communautés fonctionnaient avec leurs propres ressources et articulaient la prévention réalisée par les promoteurs de santé avec des personnes jouissant d'une reconnaissance morale importante dans les communautés. À l'inverse, dans la zone voisine on a plutôt promu la médecine allopathique notamment grâce à l'apport des organisations de médecins issus de réseaux de solidarité au mouvement zapatiste.

Le secteur éducatif fut également appréhendé de manière distincte. Dans la zone de Morelia, l'accord fut de créer un système d'éducation autonome pour le niveau primaire dans toutes les communautés sans exception, en rejetant toute intervention de l'État. Dans

la zone voisine[74], l'éducation fut plus flexible. Sous la responsabilité de chaque village, les écoles gouvernementales continuèrent de fonctionner bien qu'il existait la possibilité de créer une éducation alternative avec l'aide de la société civile dans les communautés où les professeurs manquaient. Pour cette zone voisine, la priorité fut de créer une école de niveau collège pour former les futurs éducateurs pour chaque village.

En réalité, la différence fondamentale était la manière dont une autonomie plus endogène était conçue sur la base d'une résistance plus radicale. Dans la région de Morelia, non seulement l'aide gouvernementale fut rejetée, mais même celle des ONG et des personnes externes, à de très rares exceptions près. Pour Maribel, cette première mesure fut un moyen d'impliquer la population de la zone et de les responsabiliser sur tous les aspects de l'autonomie et de la prise de décision, sans dépendances. Cette mesure répondait à un besoin dans une région où il y avait de fortes inégalités entre les municipalités. Ces inégalités étaient évidentes en ce qui concerne l'aide extérieure que certaines communautés recevaient auparavant grâce à leur situation géographique ou du fait qu'elles étaient plus connues que d'autres, ou même grâce aux relations qu'elles avaient établies avec des ONG avant le soulèvement. (Pour illustrer ce moment de transition et la manière dont on est passé d'une forme de fonctionnement à une autre à l'arrivée de Maribel, voir Annexe 1).

Chaque zone construisit ses propres expériences d'autonomie et de résistance de manière autonome. Il fallut attendre la constitution des Caracoles et de la CBG pour que les structures de fonctionnement et les principes selon lesquels l'autonomie serait régie sur l'ensemble du territoire zapatiste soient organisés sous une forme commune pour toutes les zones. Cette nouvelle étape fut probablement conçue et décidée sur la base de l'expérience développée dans les cinq zones zapatistes.

[74] Je fais référence à un moment, où la mesure de résistance était encore souple dans chaque communauté. À partir de l'existence des Conseils de Bons Gouvernement, on observe une généralisation dans toutes les zones.

Ce type de différences entre zones finirent par amener des questionnements envers les autorités locales. Selon le récit de Maribel, certains habitants de la communauté de la zone voisine étaient, au départ, en désaccord avec la manière de procéder de l'autre partie. Or, suite aux explications sur les raisons et le sens de la construction de l'autonomie, ils exprimèrent une certaine empathie et un intérêt pour fonctionner de cette manière. Cela permit de réfléchir à l'importance de l'implication de chacun dans l'autonomie tout en se questionnant sur la manière de s'organiser (concernant les préoccupations du quotidien) jusqu'alors. Toutefois, les autorités de la zone voisine ne partagèrent pas cet avis, pour eux, cette manière de procéder n'avait (encore) rien à voir avec l'organisation zapatiste. Face à cette situation Maribel proposa d'organiser une réunion avec toutes les parties impliquées dans le conflit – entre autres, le major de la zone voisine et les autorités civiles correspondantes – pour expliquer sa manière de travailler et ainsi essayer de trouver à un accord.

Gustavo, un des participants à la réunion, raconte qu'en arrivant à la réunion, la major Maribel a dit avoir mal à la tête et que le major de l'autre zone lui a rétorqué, sur le ton de la moquerie, qu'ils allaient « lui donner des petites herbes » [75].

Pour Gustavo, quand la major Maribel commença à faire germer l'idée de l'autonomie, elle proposait quelque chose auquel lui-même pensait aussi depuis longtemps. En tant qu'autorité de son village, il était soucieux de faire en sorte que les communautés se trouvent dans une situation plus favorable et une question constante l'habitait depuis qu'il avait intégré l'organisation : comment pouvaient-ils s'en sortir en tant que communautés indigènes sans dépendre des *mestizos*.

Gustavo avait grandi avec les stigmates du racisme à l'école de la part de professeurs citadins ou éduqués en ville[76] qui traitaient différemment les élèves *mestizos*. Il s'agissait

[75] Communication personnelle avec Gustavo, janvier 2014.

[76] Il existe une littérature très riche sur le rôle acculturant qu'eurent les professeurs dans les communautés indigènes du Chiapas, même dans le cas de la présence de professeurs indigènes. Voir Pineda (1993) et Baronnet (2012), entre autres.

souvent d'enfants issus de petites fermes qui n'avaient en réalité que peu de pouvoir économique mais qui, car ils étaient *caxlanes*, jouissaient de certains privilèges en comparaison aux communautés tsotsiles des alentours. Il avait également à l'esprit les histoires de son père sur le travail dans les plantations de café ou celles de son épouse qui avait travaillé dans une *finca* quand elle était enfant.

Ce type de récits, d'histoires de vie partagée, firent partie des arguments que les autorités impliquées dans la zone de Morelia présentèrent. À partir de ces réflexions, ils insistèrent sur l'importance d'une éducation et d'une santé élaborée depuis les ressources culturelles des villages et l'implication de la communauté dans sa construction. Ces réflexions attirèrent la sympathie d'une partie de la communauté, mais certaines autorités le vécurent au contraire comme une critique envers leur manière de procéder. Les commandements de la zone voisine questionnèrent très fortement la manière de travailler de la major Maribel.

Maribel relate la discussion avec le major de l'autre zone durant cette réunion :

> *« Ils m'ont dit : « Qui t'a dit de faire les choses de cette manière ? Où as-tu vu que l'autonomie se créait de cette manière ? C'est toi qui l'as inventée ? » Je leur ai répondu que ces idées étaient nées des principes de notre organisation et du travail avec les villages mais ça ne les a pas convaincu »*[77].

Durant la réunion, plusieurs patrouilles de police avaient quadrillé la zone, ce qui montrait que le gouvernement était conscient de ce qu'il se passait.

La major Maribel savait qu'elle était constamment surveillée mais elle était guidée par la légitimité de ses actes et les patrouilles policières lui importèrent peu. Il s'agissait en réalité d'attitudes qu'elle avait adoptées notamment lors de son expérience avant d'être promue major. Elle avait été affectée dans une zone zapatiste très militarisée où chaque jour, de 1995 à 2000, des patrouilles, des tanks et des véhicules militaires pointaient le

[77] Entretien avec Maribel, 2014.

viseur de leurs armes sur les communautés environnantes pour rappeler qu'il s'agissait bien d'une guerre. De fait, les cinq zones zapatistes étaient encerclées militairement. Dans chacune d'entre elles, très près des centres de réunion, l'armée fédérale avait installé des bases et des campements militaires. La zone *selva* où, à cette époque, se trouvait le campement du commandement général de l'EZLN, fut de loin le secteur le plus assiégé militairement.

L'attitude de la major Maribel face aux patrouilles fut qualifiée d'« irresponsable » par les autorités de la zone voisine qui considéraient que cela avait mis en péril la sécurité de la communauté. C'est ainsi que l'on communiqua au commandement supérieur la supposée irresponsabilité de la major et qu'on l'accusa en plus de créer des conflits internes – selon les notifications que Maribel reçut. À ces accusations, on ajouta la plainte de l'autorité de la zone de Morelia, qui vit dans ce nouveau conflit, la confirmation que la major avait outrepassé les fonctions qui lui étaient attribuées.

Le jour où Maribel fut appelée pour résoudre ce conflit, ces accusations avaient déjà été assumées comme étant une réalité. En tant que subordonnée à la structure militaire, il lui serait très compliqué de se défendre. Elle fut destituée de son poste, tenta de se faire entendre mais devait obéir à la résolution. Quelques jours plus tard, elle démissionna.

Pour Maribel, cette démission lui montra qu'elle avait atteint une limite et tout indiquait que, pour continuer, elle aurait dû une fois de plus se battre pour sa position, ce qu'elle ne souhaita pas faire :

> *« Je savais que, pour moi, cela allait être très dur de faire les choses comme ça. J'ai dit à ceux de la commission : « Profitez du fait que je sois là car je ne pense pas rester très longtemps, dans tous les cas on nous attribuera d'autres [responsabilités] ». Ensuite, je n'ai plus voulu rien accepter…. Je ne voulais plus avoir de nouveau une botte au-dessus de moi. J'y ai bien réfléchi mais je voyais que je n'allais pas pouvoir faire ce que je voulais [travailler avec les villages], là [dans la structure militaire] et je n'allais rien pouvoir faire. Quel intérêt ? C'est pour cela que je suis rentrée dans ma famille, même si là-bas c'est plus dur, il y a beaucoup plus de problèmes. Les autorités m'ont écartée du processus, elles ont*

peur de moi et ne font pas bien leur travail. De fait, pour eux, les femmes ne comptent pas, mais bon… d'où je suis j'essaie d'aider, les gens viennent ». (Entretien, octobre 2014).

Le commandement de Maribel communiqua postérieurement que l'erreur qui avait mené à la destitution de son poste n'était pas politique mais militaire et lié à des pratiques d'autoritarisme.

Quelques mois après ce conflit, l'EZLN annonça la création de cinq Caracoles et des Conseils de Bon Gouvernement. Les Caracoles seraient le centre administratif de chaque zone et on y trouverait une représentation de toutes les municipalités de la zone. Cette représentation serait constamment présente et formerait les Conseils de Bon Gouvernement, qui eux représenteraient la zone. Autrement dit, à partir de ce moment, toutes les zones zapatistes entreraient dans une logique d'organisation similaire à celle qui avait été développée dans la zone de Morelia.

En m'interrogeant sur le conflit qui aboutit au départ de Maribel, j'ai trouvé des clefs pour comprendre les différentes formes d'interpréter l'action vers la transformation sociale.

Depuis la perspective de Maribel, cette rupture et ce conflit répondent à des questions de genre. Pour elle, s'il avait été question d'une autorité masculine, le conflit aurait connu une autre issue et pour commencer, elle ne se serait probablement pas affrontée aux mêmes résistances le jour de son arrivée. Cependant, il faut également insister – et c'est aussi le propos de ce document – que son travail en tant que major aurait été très différent si elle n'avait pas grandi en communauté en tant que femme et, de la même manière, son expérience politique aurait été différente depuis une autre condition.

Pour Maribel, le sens de son implication dans une lutte armée était à la possibilité de transformation de la vie dans les communautés, en faisant des besoins quotidiens l'occasion pour l'organisation collective. De cette manière, il était possible de réduire la charge des femmes en en faisant une responsabilité collective assumée en commun et en articulation avec d'autres villages, municipalités et zones. Cela a donné aux gens un objectif pour l'organisation, en plus de beaucoup de travail, mais cela a aussi créé des

opportunités pour se rencontrer, célébrer et a transmis un sens d'appartenance à un ensemble plus grand. Non seulement cela augmenta la participation mais cela produit aussi une diversification des manières de vivre en communauté, d'y vivre la jeunesse et enfin le genre.

Les raisons du conflit pour les autorités zapatistes impliquées, tous des hommes, se basaient davantage sur la logique de la sécurité, sur le rôle d'un défenseur militaire ainsi que sur une manière de faire qu'ils qualifièrent d'autoritarisme et qui, pour eux, revenait à s'immiscer dans des fonctions qui ne lui correspondaient pas. Pour ces autorités, il est très clair qu'il doit y avoir une dissociation d'espaces, même si une même personne vit toutes les réalités créées depuis les communautés zapatistes. La guerre en cours à travers le harcèlement policier et militaire, la décomposition sociale dans les communautés non zapatistes et la pression exercée par les projets sociaux de contre-insurrection alimentait cette nécessité de maintenir une logique de guerre.

L'autonomie vise la construction d'un projet politique qui suppose un état de paix. C'est l'accord qui aurait mené à un engagement de reconnaissance des peuples indigènes comme sujets de droits quant à l'organisation politico-sociale et territoriale. Cependant, l'autonomie dans ces conditions a signifié la construction d'un projet de paix au milieu d'une guerre et, depuis cette perspective je peux affirmer, au milieu d'une guerre principalement dirigée contre les femmes.

6.3 DE RETOUR À LA COMMUNAUTÉ

Maribel rentra dans son village après environ vingt ans d'absence. En réfléchissant sur les évolutions réelles de la vie de la communauté, elle comprit que les choses y étaient perçues de manière très différente et qu'effectivement, les changements quotidiens sont plus lents et que de nombreux problèmes persistent, particulièrement pour les femmes. Elle put toutefois y constater aussi une différence notable : les femmes avaient alors une participation politique considérée comme étant la norme. En effet, aussi bien elle que la communauté à laquelle elle revenait étaient transformées.

Or, dans sa communauté située dans une autre zone zapatiste, les décisions continuaient à être prises par des autorités hommes et, aux yeux de Maribel, ceux-ci n'œuvraient pas pour l'autonomie en tant que construction collective, mais ne faisaient qu'exécuter les tâches qui correspondaient à leur charge sans une vision claire de l'objectif à atteindre.

Maribel souhaita mettre en place des activités dans le secteur de la santé, mais sa capacité d'influer sur la communauté fut neutralisée car elle n'avait pas de responsabilité officielle. Pour elle, les autorités locales la considérèrent dangereuse et bloquèrent ses initiatives.

Des points communs existent avec les récits d'autres insurgés également rentrés dans leur communauté. Revenir sans responsabilité officielle est un stigmate dans la mesure où, généralement, la communauté n'a pas confiance. Ces personnes peuvent être sujettes à des rumeurs sur le fait qu'elles ont possiblement commis un délit et elles font face à une sorte de maltraitance psychologique. C'est en partie pour cela que beaucoup finissent par quitter définitivement leur village. Ceux qui rentrent sont donc particulièrement observés par la communauté et doivent regagner la confiance des gens. Si le ou la jeune « tient le coup », cela leur permet de restituer une partie de l'identité communautaire mais tout le chemin parcouru peut produire une sorte de déphasage culturel.

Maribel est une femme célibataire. Très attachée à la terre, elle n'avait pas l'intention de retourner dans la structure qu'elle avait laissée, bien qu'elle comptait réaliser d'autres travaux pour la communauté, comme par exemple améliorer le sort des malades. Être base d'appui n'était pas suffisant pour qu'elle puisse faire part de son expérience, mais la manière dont l'organisation avait évolué fait qu'il n'y avait pas de place pour elle. Ce serait repartir à zéro, disaient les autorités.

Cependant, le chemin parcouru par Maribel et par Ana María ouvrit la porte à de nouvelles générations de jeunes femmes pouvant participer à la transformation sociale depuis des positions très différentes. Une zone entière eut l'expérience d'une construction politique ayant pour centre la vie en communauté. Cette expérience fut la ligne directrice pour de nouvelles interprétations et fut assumée par les commissions et autorités quand, lors de l'annonce de la création des Conseils de Bon Gouvernement, la responsabilité de conduite de la zone resta sous la responsabilité des villages.

6.4 VERS LA PRÉPARATION DE L'APPLICATION DES ACCORDS DE SAN ANDRÉS

La consultation réalisée en 1999 fut le modèle pour la construction de l'étape suivante de l'autonomie. À l'horizon se profilait l'application des accords de San Andrés. La « Marche de la Couleur de la Terre » et son impact sur la société mexicaine et internationale représenta le moment où la reconnaissance des peuples autochtones et un espace politique qui leur soit propre dans la vie nationale paraissaient le plus réel, viable et possible.

En 2001, cela faisait déjà deux ans que les municipalités autonomes se préparaient à la mise en pratique des accords de San Andrés, lorsque ceux-ci furent mis à bas par la conjonction des trois pouvoirs de l'État mexicain[78] et les trois principaux partis politiques, PRI, PAN et PRD qui conformaient alors le Congrès. Cependant, la non-application de ces accords[79] n'allait pas saborder l'effort réalisé ni la construction qui était déjà en marche dans les communautés zapatistes. Le fait que l'État mexicain revienne sur sa parole quant à ces accords avec les peuples indiens n'arrêta pas leurs aspirations, ni ce qui était déjà un processus irréversible. Ceci est clair quand on observe que les communautés maintinrent un processus continu dans la construction de leurs commissions même après 2001 : en général, elles montraient qu'elles ne dépendaient pas de l'application des accords par l'État pour exercer leurs fonctions en tant qu'autorités autonomes.

De cette manière commence la transition à une troisième étape de la construction zapatiste de l'autonomie.

[78] Exécutif, législatif et judiciaire.

[79] Le 27 avril 2001, la Chambre des Députés approuve par unanimité la loi de Droits et Culture Indigène, une loi qui nie l'esprit des accords de San Andrés et ne respecte pas l'initiative de loi COCOPA. Le 29 avril, l'EZLN rejette cette réforme constitutionnelle et rompt le dialogue avec le gouvernement.

À ce moment-là, dans chacune des sept municipalités autonomes, les diverses commissions étaient en fonctionnement − éducation, santé, femmes, communication, musique, terre, état civil – et la commission de production commençait à s'ébaucher. Ces commissions avaient développé l'expérience de travailler ensemble dans la coordination d'objectifs et d'activités communes qui impliquaient les sept municipalités.

Les conseils autonomes s'occupaient surtout de résoudre les problèmes de justice et soutenaient les commissions dans l'articulation avec les communautés et les autorités locales (de la communauté). Les conseils de chaque municipalité avaient aussi collaboré dans la résolution de certains conflit graves comme le harcèlement de leurs communautés, qui en arrivèrent jusqu'à l'assassinat politique d'autorités[80] . Ces problèmes dépassaient le cadre des problèmes locaux d'une communauté et étaient clairement de caractère politique, en relation avec l'affiliation zapatiste des victimes. Les autorités de toutes les municipalités élaborèrent et signèrent ensemble des dénonciations publiques, et coordonnèrent des actions politiques. Les sept municipalités se voyaient ainsi impliquées dans le problème d'une municipalité ou d'une communauté.

Quatre années de participation, d'accords et d'actions coordonnées avaient conduit les communautés à construire une conception et une vision de zone, surtout au niveau des commissions et au niveau de la résolution des conflits graves.

Il était évident que l'axe d'articulation, le pont et le point de confluence entre les différentes autorités et commissions des municipalités avait été la major. Ce fut surtout elle qui propulsa le renforcement de la structure zonale. Cependant, au fur et à mesure que les commissions avançaient dans leur mission, les espaces et les activités grandissaient et se multipliaient, et beaucoup de responsabilités se concentrèrent sur sa personne. Sa position qui avait permis d'initier et d'affermir le processus d'autonomie, le

[80] José López Santiz, responsable local du nouveau centre de peuplement 6 de Agosto, municipalité 17 de Noviembre, assassiné le 7 août 2002; Antonio Mejía Vázquez, de la communauté Kanakil, municipalité Olga Isabel, assassiné le 26 août 2002.

rendait vulnérable. En cela, un relais de cette fonction était nécessaire et ce fut notamment le rôle des Conseils de Bon Gouvernement.

6.4.1 Les Conseils de Bon Gouvernement commencent

Au milieu d'un grand nombre d'interrogations, les cinq Conseils de Bon Gouvernement et les cinq Caracoles furent publiquement constitués en août 2003. Il s'agissait de la mise en pratique des accords de San Andrés dans les faits.

Pour les conseils municipaux et pour les communautés de la zone, ce moment signifiait donner une continuité à la même façon de s'organiser : « de fait c'est déjà comme ça qu'on travaille », me disaient-ils. « Pour nous, ça ne fait pas un grand changement, il y a longtemps que nous travaillons de façon coordonnée. C'est juste que maintenant, nous avons un bureau. »

Les fonctions des CBG, annoncées le jour de leur constitution, étaient si générales qu'en réalité elles reflétaient une partie du travail qui se faisait déjà dans la zone. Il n'y eut que deux changements relativement importants qui s'incorporaient au travail existant : il y avait maintenant un espace physique, un bureau de la zone, et à partir de ce moment-là les autorités effectueraient des tours de permanence rotatifs au siège du Caracol (une semaine par mois pendant trois ans).

Au départ, le Caracol était vu seulement comme un lieu où devait être assurée une présence pour recevoir les gens qui venaient pour résoudre un problème. Cela rappelait le travail au poste de radio, où il fallait assurer des permanences à temps complet pour garantir une communication permanente.

Durant les premiers mois, certaines autorités de permanence au CBG maintinrent cette vision du travail, qui se voyait renforcée par le fait que le Caracol n'avait pas été jusque-là l'espace où se concrétisait l'action coordonnée des municipalités. Or, les commissions (éducation, santé, femmes…) avaient bien une expérience d'articulation dans un siège antérieur à l'existence des Caracoles. De fait, les commissions tardèrent plusieurs mois avant de commencer à situer le centre de leur coordination au Caracol.

Mais les semaines passant et les permanences se relayant, les CBG commencèrent à développer une nouvelle expérience quant au sens de leurs fonctions et donnèrent progressivement un autre contenu à leur travail, en se chargeant de relayer dans cet espace les décisions des municipalités, de faire le nécessaire pour que celles-ci puissent s'organiser et être redirigées vers les commissions correspondantes. Ils devinrent les coordinateurs qui garantissaient le relais des accords de leurs communautés et leur matérialisation dans l'ensemble des municipalités.

Deux éléments contribuèrent à ce que les membres du Conseil de Bon Gouvernement donnent à leur fonction une nouvelle dimension. D'une part, leur expérience en tant que conseillers municipaux, qui supposait la connaissance détaillée de l'organisation des communautés, de leur municipalité, le fonctionnement des commissions et la façon de résoudre les conflits. D'autre part, le fait que le Caracol se transforma en un espace non seulement d'articulation de municipalités mais en un espace ouvert au public, où ne tardèrent pas à arriver tous types de personnes. C'était la première fois que, de manière officielle, il existait une instance des villages zapatistes en interlocution avec la société non zapatiste. Une relation inédite dans l'histoire des communautés.

Les gens se rendaient en général au Caracol pour demander quelque chose : un entretien, la résolution d'un problème, de l'aide pour leur mouvement, faire des recherches, demander l'autorisation pour réaliser des fumigations en zones zapatistes, demander l'accueil d'un convoi, proposer de l'aide, un projet ou un jumelage avec une municipalité d'un autre pays. Dans tous les cas, les gens attendaient une réponse en retour, et c'est là que la nouvelle conception du travail du CBG s'est peu à peu forgée. Dans la majorité des cas, le CBG avait quelque chose à offrir en tant qu'autorité : leur expérience dans la résolution de conflits, la connaissance des besoins des villages, de leur lutte et une articulation avec ces communautés et les commissions. De la même manière, des maires vinrent pour résoudre des problèmes agraires non résolus depuis des décennies, des couples de communautés non zapatistes demandaient du soutien pour divorcer, des constructeurs souhaitaient des permis, etc.

Ce fut à travers ces relations que le CBG se découvrit lui-même dans la potentialité de sa fonction. Le regard des autres est d'une certaine façon ce qui provoqua une prise de conscience de son action en tant que gouvernement autonome.

Cette conscience engendra aussi une ambiance d'assemblée permanente des sept municipalités, où les autorités discutaient constamment et évaluaient comment résoudre les affaires qui se présentaient au Caracol, en adéquation et en accord avec la municipalité que chacun représentait.

Toutes ces transformations se réalisèrent sans la présence de la major Maribel, mais elles se faisaient dans la continuité de sa manière de construire l'autonomie : à partir d'une pratique d'écouter les besoins, de participation active pour résoudre les problèmes avec des solutions concrètes en mobilisant les ressources propres et en impliquant différents secteurs de la communauté.

6.4.2 Photographies de la vie quotidienne dans le Conseil de Bon Gouvernement « Cœur de l'Arc-en-ciel de Notre Espérance »

6.4.2.1 Le droit à la communication dans les faits

Durant les premières semaines de fonction des CBG, en août 2003, une des premières tâches en tant qu'autorité de zone fut celui d'équiper le bureau du Caracol, afin de pouvoir être en contact avec le monde entier. « Nous devons être en contact avec le monde comme l'indiquent les accords de San Andrés, avec le téléphone, internet et la radio » disait Emiliano, un des membres du CBG. Tel était l'accord. Chacun des CBG devait se débrouiller pour le rendre effectif, utilisant pour cela toutes ses ressources et ses relations existantes.

La première difficulté qui se présenta fut qu'ils étaient des gouvernements autonomes en résistance, en rébellion contre l'État mexicain. Dans les zones rurales il n'y avait pas de réseau pour les téléphones portables, et les téléphones fixes ne pouvaient fonctionner que par un système par satellite géré par le Ministère de Télécommunications et Transports. Solliciter directement ce service n'était bien entendu pas une option.

Dans le cas de Morelia, il y eut une discussion. Un *compa* de la municipalité fit passer le mot que dans son village, qui n'était pas cent pour cent zapatiste, se trouvait un *Ruralsat* (service de téléphone rural par satellite) abandonné, qui faisait partie des projets que le gouvernement avait donné en concession aux communautés non zapatistes à partir de 1997.

Une commission fut nommée qui alla chercher le téléphone et le transporta jusqu'au Caracol. Les *compas* démontèrent, puis remontèrent un système téléphonique complexe composé d'un poteau, d'une antenne satellite, de câbles et de l'appareil téléphonique proprement dit. Ce téléphone était hors d'usage à cause de la dette de l'ancien responsable, mais il marchait toujours.

A ce moment, mon travail dans la zone consistait à soutenir les autorités du CBG. En réalité, il s'agissait d'un travail de traduction entre le fonctionnement de la ville et celui de la communauté.

Une fois le téléphone installé, une de mes premières missions fut de prendre contact par le téléphone lui-même avec le central de télécommunications. La personne qui me répondit était surprise : comment était-il possible que le téléphone ait été déplacé ! Ce sont des téléphones appartenant à l'Etat, conçus pour rester à l'endroit où on les installe. Cette personne me fit remarquer que nous commettions un délit fédéral, que nous avions volé un appareil de communication appartenant à la nation parce qu'il ne nous avait pas été attribué, et qu'elle allait mettre ce cas en révision. Le groupe d'autorités autour de moi écoutait la conversation. J'interrompis l'opératrice pour les informer de ce qu'elle me disait. Les *compas* dirent tranquillement : « Ecoute *compañera*, explique-lui que ce téléphone, son propriétaire l'avait laissé à l'abandon. *Telecom* dit que c'est un téléphone communautaire mais personne ne s'en sert, on l'a trouvé avec un nid de souris, et nous en avons besoin, nous allons en faire bon usage. Nous demandons juste que ce téléphone serve à ce pourquoi il a été créé, nous ne demandons aucun cadeau. Nous allons en prendre soin, et nous allons même payer la dette de cinq cents pesos de celui qui l'a laissé. Ils ne peuvent pas nous accuser, parce qu'en fait nous avons sauvé ce téléphone, et si elle dit qu'il appartient à la nation, alors nous ne l'avons pas volé ». Devant ces arguments irréfutables qu'ils me firent transmettre à l'opératrice, ceux de *Telecom* n'eurent pas

d'autre alternative que d'envoyer un technicien le jour suivant pour vérifier l'état de l'appareil et faire une supposée installation, qui était déjà faite, à sa grande surprise.

Le technicien exécuta sa tâche et laissa la ligne en fonctionnement. A la fin, il fallait enregistrer un nouveau nom de propriétaire du téléphone, ainsi qu'un domicile. « Le propriétaire est le Conseil de Bon Gouvernement Quatre, et l'adresse est : municipalité autonome 17 novembre, Caracol IV », dit un membre du CBG. « Ouh là, mais ça n'existe pas, ça », dit moqueur l'assistant du technicien. « Ecris-le comme ça », lui dit le technicien, qui en partant se fit photographier dans l'entrée du bureau du CBG.

Officiellement donc, le bureau du Caracol a un téléphone à son nom et à son adresse.

Il est évident que si les autorités étaient aussi sûres d'elles-mêmes, cela leur venait de se savoir porteurs d'une cause juste. C'est de cette façon que l'organisation des communautés a gagné sa légitimité. A partir de ce cadre, celui de la cause juste, ils font valoir par la voie des faits les droits collectifs niés juridiquement.

6.4.2.2. Nous voulons vivre : conversation avec Camilo, membre du CBG

« *Compañera*, là-bas dans mon village la situation est triste. Il y a des jeunes qui se suicident en avalant un litre de *gramoxone*[81], certains sont complètement désespérés. Moi je me rends compte que dans l'organisation, ce n'est pas comme ça. Bien que la vie soit dure, même si elle ne nous plaît pas, mais *compañera*... nous ne voulons pas mourir. »

Camilo fait référence à un village non zapatiste où la vie est aussi difficile que pour les zapatistes. Cependant, le fait d'avoir réussi à se placer dans une position d'acteur collectif a permis aux communautés zapatistes de trouver un sens et de ne pas sombrer dans le désespoir[82].

[81] Nom d'un herbicide chimique de Syngenta, aussi connu comme paraquat.

[82] Voir Imberton-Deneke (2014).

6.4.2.3 Première génération du Conseil de Bon Gouvernement : des femmes très jeunes

Marisa et Erika firent connaissance au Caracol, toutes deux récemment nommées comme conseillères et représentantes de leur municipalité au CBG. Elles en étaient à leur première semaine dans leur fonction, qu'elles allaient assumer à partir de là une semaine par mois pendant trois ans.

Elles se promenaient dans le Caracol, en essayant de comprendre leur nouvelle situation. Chaque fois qu'elles pouvaient, elles allumaient l'ordinateur du CBG et jouaient avec. Bien que ma fonction fût aussi de les aider à apprendre l'usage de l'ordinateur, elles préféraient explorer à leur compte tous les boutons, et finalement elles arrivèrent à le détraquer.

Erika commença vite à s'ennuyer et cessa bientôt de revenir. Elles avaient toutes les deux quinze ans, et elles étaient totalement marginalisées des activités du CBG, mis à part les tâches logistiques, comme les tours de cuisine ou les tours de garde au portail d'entrée.

Elles avaient été nommées parce qu'il y avait un accord au niveau de l'organisation de respecter une parité stricte d'hommes et de femmes dans les représentants au CBG. L'assemblée de la zone avait rapidement accepté cet accord, auquel les premiers membres du CBG, tous des hommes, avaient donné tout leur appui. Ils avaient effectivement eu à répondre aux questionnements de premiers visiteurs : « oui *compañera*, nous avons honte quand des visiteurs d'ailleurs viennent et nous demandent s'il y a des femmes dans le CBG. L'autre jour, nous avons dû dire que oui, mais qu'elles étaient parties en commission. Nous nous rendons compte qu'ils trouvent ça mal, parce qu'en tant que zapatistes nous disons que nous voulons l'égalité, mais il n'y a pas de femme. »

Avec cet accord de l'assemblée de zone, le problème semblait résolu, les municipalités s'étaient engagées à nommer des femmes comme représentants au CBG.

La première difficulté allait se présenter dans les assemblées municipales et de chaque communauté, car les femmes présentes refusaient systématiquement cette nomination. Elles étaient débordées à cause des tâches domestiques et agricoles, par les travaux

collectifs de la communauté et les postes qu'elles occupaient déjà dans l'autonomie. C'était très difficile de s'acquitter de tout cela, et en plus de s'occuper des enfants.

Mais il s'agissait d'un accord et d'une manière ou d'une autre il fallait l'appliquer.

Les femmes qui acceptèrent d'occuper ces premiers postes avaient en général une situation particulière. C'était souvent des femmes veuves ou séparées de leur mari, ou bien sans enfants en bas âge. Quand elles avaient un mari, il s'agissait généralement de quelqu'un qui avait lui-même déjà été conseiller municipal, ou occupait une autre fonction dans l'autonomie et les soutenait.

Dans plus d'un cas, le fait qu'une femme accepte cette responsabilité de sa propre volonté a pu provoquer le divorce.

Mais la solution « simple » qui fut adoptée dans beaucoup de cas fut de nommer des jeunes femmes célibataires, et par conséquent très jeunes, comme Marisa.

A la rencontre d'autres femmes et d'autres générations

Au fur et à mesure que les semaines passaient, Marisa s'intégra peu à peu au groupe des autres femmes, parmi lesquelles se trouvait Susana, la mère de sa meilleure amie Dalia, avec qui elle avait fait connaissance à l'école autonome de « nivellement » de la zone un an auparavant.

L'école de nivellement avait été créée pour les jeunes des sept municipalités qui sortaient des écoles primaires de leur communauté. Cette école fut le premier pas avant de créer des écoles municipales (à peu près équivalentes à des collèges), faisant partie du système en construction de l'éducation autonome. Les classes y étaient données par les éducateurs les plus expérimentés de la zone.

Marisa me racontait qu'à cette école, elle avait rencontré beaucoup de gens de sa génération, mais qu'elle se rendait compte qu'ils avaient une mentalité différente de la sienne. La seule personne avec qui elle s'était entendue était Dalia. Elle aimait bien que son amie sache dessine si bien, et elles aimaient penser et faire leurs devoirs ensemble.

Mais Marisa disait aussi que Dalia avait l'air d'être à la recherche de quelque chose d'autre.

Sofía était la fille aînée d'une famille de dix enfants. Ses parents croyaient en l'autonomie, et c'est pour ça qu'ils l'avaient envoyée à l'école de la zone, et ce malgré la grande quantité de travail à la maison avec les enfants, tâche qui normalement incombe à la fille aînée. Les parents avaient tous deux des responsabilités dans l'autonomie et étaient débordés de travail. Mais cela n'empêchait pas que Sofía soit dans une autre communauté, étudiant à temps plein dans une école où tous les parents apportaient des aliments pour les élèves, éducateurs et en se relayant à la cuisine.

A la fin du cycle scolaire, Marisa fut nommée au CBG et Dalia décida de devenir insurgée. Ses parents essayèrent de la convaincre d'y renoncer, ils lui proposèrent même de l'envoyer vivre en ville ou de l'aider à monter un petit atelier de couture, mais sa décision était déjà trop mûre et réfléchie pour changer d'avis.

L'histoire de Dalia est similaire à celle d'autres jeunes comme elle, dont les parents, bien que participants actifs aux travaux de l'organisation et de l'autonomie, ne veulent pas les laisser devenir insurgés. Car, en plus du départ à durée indéterminée d'un fils ou fille, cela suppose un soutien de moins dans le travail familial. En outre, les conditions de vie des insurgés et la faim qu'ils peuvent être amenée à connaître constituent des préoccupations supplémentaires.

Le jour où Sofía apprit que sa mère, Susana, était membre du CBG, elle en ressentit de la fierté. C'est ce que Susana me racontait, ce qui me faisait penser que toutes les deux partageaient un nouveau sens dans leur travail politique et dans leur relation.

Ce sens partagé devint aussi un lien fort entre Marisa et Susana, qui commencèrent à former ensemble une équipe solide et très active, bientôt rejointe par Isabel, une jeune femme célibataire d'environ vingt-cinq ans.

Quiconque a connu le deuxième tour du CBG du Caracol de Morelia[83] ne l'aura pas oublié, et pourra témoigner de l'impact visible de l'action des femmes, toujours souriantes, tout le temps impliquées dans les prises de décision et la résolution des conflits.

Le travail en équipe

Ce qui attirait l'attention dans le deuxième tour c'était une relation de travail visiblement équilibrée. Ils avaient réussi à former une équipe dans laquelle chacun des participants jouait un rôle actif et était un soutien pour le travail de tous. Le plaisir de travailler et de construire ensemble qui émanait d'eux était ce qui sautait aux yeux. La semaine durant laquelle ils devaient assurer leur permanence au Caracol passait très vite. En cela ce tour était différent des autres tours. Un travail impressionnant y était aussi abattu, mais l'implication des membres dépendait de chaque personne, et les femmes n'y participaient pas toujours si clairement sur un pied d'égalité.

Il est possible que cet équilibre atteint par le deuxième tour s'explique par le fait que les femmes participantes avaient formé une équipe soudée. Le fait que les hommes de ce tour attachent de la valeur à cette position des femmes était sans doute aussi important. On peut même dire qu'ils s'en sentaient fiers, ce qui se reflétait à la façon dont ils parlaient d'elles et dans le fait que, chaque fois qu'ils se rendaient en commission dans une communauté, ils incitaient à la participation des femmes.

Peu de temps après la première Rencontres des Peuples Zapatistes avec les Peuples du Monde[84] au Caracol d'Oventic (30 décembre 2006 - 2 janvier 2007), les membres du CBG échangeaient leurs impressions, leurs difficultés, leurs erreurs, agrémentées

---

[83] Les membres du CBG étaient répartis en six tours (ou équipes) de onze personnes, qui couvraient une permanence au Caracol d'une semaine chaque mois et demi durant trois ans.

[84] Dans ces rencontres, pour la première fois plus de deux cents autorités représentants des CBG des cinq Caracoles rendirent un rapport public sur les progrès et les travaux réalisés dans la construction de l'autonomie.

d'anecdotes. Pedro rouspétait affectueusement : « Susana a vachement bien parlé, mais, tu me croiras ou pas, quand c'était à Marisa de parler, elle s'est mise à tout dire, et quand elle m'a passé la parole, elle a juste dit "je ne sais pas si le *compañero* a quelque chose à ajouter", mais le temps était déjà fini ! Elle ne m'a pas laissé dire ma partie ! » Ce fut l'anecdote de la semaine, dont tout le monde riait chaque fois qu'il la répétait, et Marisa prenait un air malicieux et ravi.

Marisa termina son mandat de membre du CBG à dix-huit ans. Au bout de trois ans, elle avait reçu des leçons intensives de tout ce qui est un gouvernement : elle avait participé à la résolution de problèmes de justice, de même qu'elle avait fait connaissance avec les différents problèmes de sa zone. Elle savait comment présenter un rapport à l'assemblée, conduire une administration publique, établir des relations avec des organisations et des fondations et maintenir une communication par internet avec une diversité de relations et d'affaires. Elle savait aussi parler avec beaucoup de gens différents de sa zone et du reste du monde, donner des interviews, élaborer et prononcer des discours publics face à des milliers de personnes, comme ce fut le cas à la seconde Rencontre des Peuples Zapatistes avec les Peuples du Monde, célébré à Morelia en juillet 2007, rencontre pour laquelle elle fut chargée de prononcer le discours d'inauguration. A la fin de son mandat, elle fut nommée par sa municipalité pour devenir technicienne et présentatrice de la radio communautaire.

Marisa n'est pas la seule jeune personne qui a vécu et appris de cette expérience. Mais c'est un exemple d'une jeune fille qui a grandi dans le zapatisme et qui fait partie des nouvelles générations qui constituent aujourd'hui l'autonomie et la lutte zapatiste.

Un jour, à la sortie du tour et en attendant les camionnettes qui devaient les ramener chez elles, le dialogue suivant se passa entre Susana et Marisa :

- Tu as un petit ami ? demanda Susana.
- Non, pas encore, répondit Marisa.
- Tu ne vas pas te marier ?
- Si, mais seulement quand je trouverai l'homme adéquat.
- Et... c'est quoi un homme adéquat, Marisa ?

- Et bien, un qui sache faire la cuisine !

Depuis l'expérience de Marisa, au moins six générations de Conseils de Bon Gouvernement se sont succédées. Ce fut le début d'une série de participations politiques et publiques où les femmes exercèrent des tâches et des rôles importants. C'est ensuite dans cette même zone que le siège de toutes les zones vit le jour et où furent hébergées les deux Rencontres de Femmes en 2018 et 2020.

La zone de Morelia, et de manière générale les zones zapatistes, connurent des ajustements et des changements pour survivre aux attaques que subit le Caracol, de manière générale pour résister à une construction qui exige un travail et un engagement considérable dans des conditions de grande précarité, tout en résistant à la logique de guerre de basse intensité déployée à travers les divers projets de soutien social dirigés principalement aux femmes et aux jeunes en échange de l'abandon de la construction et des efforts collectifs zapatistes. Qui plus est, les jeunes zapatistes ont maintenant un élément à portée de mains que n'avaient pas les premières générations, celui de la consommation capitaliste. L'infiltration du narcotrafic dans les communautés non organisées et l'impunité d'organisations délinquantes faisant pression sur les terres récupérées par les zapatistes font également partie d'un scénario de guerre. L'État a misé sur l'usure des villages zapatistes et l'application d'une politique clientéliste dans les communautés non zapatistes sans pour autant prendre en charge la décomposition sociale s'étant générée en elles.

Par ailleurs, plus de 15 ans après le départ de Maribel de la zone, des centaines de zapatistes poursuivent et mènent encore plus loin l'expérience construite à cette époque. Des centaines de *compañeras* et *compañeros* continuent à trouver des accords pour répondre aux besoins, problèmes et rêves. L'écoute de Maribel et sa manière d'agir ont sans aucun doute participer de l'étincelle qui se produisit pour que les femmes, jeunes et personnes âgées trouvent leur place dans une construction commune dans un espace large.

RÉFLEXIONS FINALES

PREMIÈRE ÉTAPE DE RÉFLEXION : LA RECONSTRUCTION DE PLUSIEURS FRAGMENTS DE L'AUTONOMIE

Après treize ans de collaboration avec les communautés zapatistes – dans le secteur de l'éducation autonome (1995-2003) puis aux côtés des Conseils de Bon Gouvernement (2003-2007) – il m'est apparu nécessaire d'approfondir ma compréhension du processus dans lequel je m'étais impliquée et dont je fus témoin, à savoir, la naissance et la construction de l'autonomie zapatiste comme projet politique. Je me suis particulièrement intéressée à la transformation et à l'organisation de la vie quotidienne dans la mise en place de l'autonomie et à la manière dont celle-ci est devenue un mouvement social. J'ai éprouvé la nécessité de comprendre la signification de tous ces actes quotidiens dans l'histoire des communautés, hors des communautés et dans ma propre histoire.

En 2007, j'ai donc décidé de reprendre des études. Dans un premier temps, cette initiative était temporaire et j'ignorais qu'elle se transformerait en une décision définitive. Il m'avait semblé important de prendre de la distance pour comprendre, contribuer et bénéficier d'une clarté que je ne parvenais pas à construire depuis la place, merveilleuse et privilégiée, mais également solitaire et fragile, que j'occupais. En accompagnant au quotidien les Conseils de Bon Gouvernement, je fus, durant certaines périodes, la seule personne externe témoin de la construction et de l'organisation de l'autonomie zapatiste dans la zone du Caracol de Morelia.

Lors du premier moment de réflexion, il m'a tout d'abord fallu reconstruire la chronologie et la mise en forme des travaux qui constituèrent le contenu de l'autonomie zapatiste. Je me suis concentrée sur la période où la zone de Morelia fut sous le commandement de la major Maribel (1999-2003) car il s'agit à mon sens d'une période clef depuis la perspective de transformation quotidienne et au cours de laquelle je considère que les communautés ont considérablement approfondi l'organisation de travaux et de commissions. En effet, le travail de Maribel en tant qu'autorité de zone se caractérisa

notamment par l'articulation de plusieurs *municipios* qui, jusqu'en 1999, étaient organisés de manière encore naissante et indépendante.

Maribel mit en œuvre un autre niveau d'organisation à partir de la nomination d'autorités chargées de promouvoir et de coordonner dans leurs *municipios* les accords décidés dans la zone (lors d'assemblées de *municipios*). Ces autorités devenaient alors des commissions représentantes de chaque secteur : santé, éducation, production, culture, communication, justice, femmes, personnes âgées et terres.

La major suivit la logique des niveaux d'organisation qu'elle avait expérimentée durant la préparation de la guerre. Or, il est significatif qu'avant d'impulser les structures de gouvernement (les conseils autonomes) et politiques (les commandants), elle se concentra sur des travaux concrets qui firent la particularité de l'organisation de cette zone et qui visaient à répondre aux besoins quotidiens. Cette construction se développa comme s'il s'agissait de temps de paix et que les Accords de San Andrés étaient appliqués. La situation était en réalité contraire puisque la zone était encerclée militairement, constamment persécutée et lesdits Accords ignorés par le gouvernement fédéral.

La major Maribel était consciente que les jeunes – et plus particulièrement les femmes – rencontraient des obstacles dans leur participation politique. La priorité dans le travail de zone fut de créer un sentiment d'unité et de clarté dans ce qui devait être construit et cela ne pouvait se faire qu'à travers des expériences concrètes permettant de créer et de rêver collectivement. Plusieurs rencontres furent alors organisées afin de promouvoir, informer, se mettre d'accord, appliquer et même célébrer les travaux de chacune des commissions. Cela permit l'expérimentation d'une nouvelle pratique où tous les types d'autorités, tous les secteurs de la communauté et même les enfants et les autorités religieuses commencèrent à participer à la résolution de besoins concrets de la vie communautaire (santé, éducation, etc.). Cette participation de la communauté dans sa totalité avait un objectif principal : la construction d'un bien commun. Dans ces moments, se réveillait l'imagination collective de ce qu'il était possible de créer dans un horizon concret. La zone se transforma en un lieu de nombreuses allées et venues de zapatistes impliqués dans des projets communs (voir chapitre 5).

Lors de cette première étape, les commissions se composaient généralement d'une majorité de jeunes et, au moment de présenter les travaux devant les assemblées des communautés, ils pouvaient avoir besoin du soutien d'une figure d'autorité politique pour obtenir être pris au sérieux. Ces autorités politiques existantes devinrent donc des avals et des référents moraux et constituèrent une chaîne d'information pour les différentes commissions des communautés du *municipio*. C'est ainsi que le travail réalisé dans la zone s'est progressivement immiscé dans la vie quotidienne des communautés et dans celle des membres des commissions, au sein d'un cadre d'appartenance plus large qui laissa émerger un sentiment d'*unité,* une valeur très importante pour ces communautés. L'incorporation de tâches quotidiennes s'est progressivement normalisée et celles-ci prirent de plus en plus de place dans la déjà très lourde charge de travail que les populations devaient fournir pour résoudre les questions d'alimentation et d'habitat. La vie collective ou de construction du commun offrit de nouveaux contenus ainsi qu'une appartenance et une identité en articulant ces efforts particuliers dans une coordination de zone et en favorisant ainsi un sentiment de communauté.

De nombreuses jeunes femmes de la zone, inspirées par la figure de Maribel s'engagèrent dans différentes commissions ou parmi les insurgés. La participation des femmes augmenta sensiblement dans ce qui se profilait comme la matérialisation de l'autonomie zapatiste. Cette participation donna un caractère plus complet à la construction de l'autonomie et permit un nouvel horizon pour les jeunes femmes en leur donnant l'opportunité de se projeter dans de nouvelles manières d'être et de fonctionner au sein de leur communauté. L'exemple de Maribel rendait possible une autre manière d'être femme, la transformation de leur vie, d'un futur ou d'une évolution personnelle à travers une construction collective et un bien commun. Cela occasionna des changements tant dans la sphère familiale que dans l'articulation de la zone. Concevoir le genre différemment fut un des premiers résultats de ces nouvelles pratiques et une condition favorable à la mobilisation et à la transformation de la zone qui, de fait, avait déjà commencé à se concrétiser dès lors que l'on avait accepté qu'une femme prenne la tête du commandement de plus de 100 communautés de la zone de Morelia.

Ce caractère d'appartenance à une communauté plus large favorisa un sentiment d'articulation pour la construction des biens et espaces communs et facilita l'émergence

d'un sentiment d'entité politique. Les communautés commencèrent à organiser leurs propres surveillance, protection et défense et les sept *municipios* purent formuler des plaintes publiques de manière conjointe. De la même manière, plusieurs actions politiques de défense virent le jour. Depuis cette nouvelle perspective politique, les membres des *municipios* eurent un rôle actif en agissant face à plusieurs actes de violence, de harcèlement et même d'assassinats provenant de divers acteurs tels que la police de l'état du Chiapas, l'armée fédérale, la mairie d'Altamirano, certaines organisations paysannes (qui obtenaient des avantages politiques en menant des attaques contre les zapatistes) ou encore la délinquance locale. L'assassinat d'une autorité dans le *municipio* Olga Isabel de la part de groupes de délinquants locaux illustre bien les stratégies de défense et la solidarité zapatistes. Des centaines de zapatistes des sept *municipios* se mobilisèrent sur les lieux afin d'accompagner la famille affectée et de montrer que les hameaux zapatistes de cette communauté étaient articulés avec des centaines d'autres familles disposées à les défendre. La construction de ce sentiment de justice fit connaître publiquement les conditions de violence dans lesquelles vivaient les familles zapatistes dans le même temps qu'il participa à l'élaboration et à la compréhension d'un cadre éthique commun et intelligible pour dénoncer et affronter les actes de harcèlement.

Au début de ce processus de réflexion, j'ai compris qu'il était complexe de construire une narration cohérente en ayant été immergée dans des événements particulièrement intenses et nombreux, d'autant plus si l'expérience vécue n'a pas été systématisée, ni analysée avec un œil de chercheur. C'est pour cela que le programme philosophique de Williams James sur l'empirisme radical me fut particulièrement utile et me permit de décrire certains fragments de la construction de l'autonomie, en me remémorant des événements qui se mélangeaient dans différentes temporalités. Comme je le mentionne dans le chapitre 1, ordonner les faits avec le peu d'informations disponibles lors de cette reconstruction initiale fut le dispositif qui me permit de commencer un travail conjoint avec Maribel et postérieurement avec Ana María.

La théorie d'Alain Touraine sur les mouvements sociaux et l'acteur m'a justement permis de visibiliser ces acteurs dans leur propre subjectivité et individualité au cœur d'une trame d'actions collectives. J'ai ainsi pu distinguer l'individu, le sujet et l'acteur et voir que ces deux derniers sont capables de construire et de transformer leur propre réalité en menant

leur action au-delà des déterminations historiques et sociales. La construction de l'autonomie tissa donc des actions articulées et simultanées de centaines d'acteurs ayant pris en mains, non seulement la transformation de leur histoire en tant que peuples, mais aussi la transformation de la complexe inertie de la vie quotidienne.

Une fois immergée dans la reconstruction d'acteurs et d'événements avec subjectivité, en connaissant davantage la sociologie et l'anthropologie pragmatique, comme le travail de Naepels (2011, 2019) et de Barthe *et al.* (2013), j'ai pu représenter l'action sociale à travers la description de scènes sans me limiter à des catégories fixes. J'ai donc différencié, d'un côté le monde de la vie quotidienne et l'action naturelle et collective – en apparence statiques – et d'un autre, les nouveaux éléments s'y étant incorporés, la manière dont ils se naturalisèrent et enfin le scénario de la transformation.

J'ai été particulièrement interpellée par le fait que l'action collective ait permis à l'individu de s'identifier avec l'imaginaire zapatiste, lequel a pu inciter à maintenir une certaine posture éthique visant à incarner une meilleure humanité dans les paramètres zapatistes. Contrairement à ce qu'énonçait Freud dans la *Psychologie des masses et analyse du moi* (1921), ce n'était alors pas l'individu qui se perdait dans la multitude et se permettait dans la masse des actions que dans l'individualité il ne se serait pas permises, mais bien que le collectif, nourri de principes zapatistes, rendait possible une amélioration de l'éthique individuelle, des savoirs et des expériences de vie. En cela, les transformations quotidiennes et l'action collective m'ont permis de comprendre le zapatisme comme un nouvel espace culturel. Comme le suggère Alfred Schütz (1945), la construction sociale de la réalité se limite à des éléments non partagés parmi les différents groupes culturels.

Comme je le décris dans le chapitre 5, les rencontres furent des espaces de ce que j'ai nommé l'imagination-action, c'est-à-dire les moments où le collectif voyait naître un horizon désirable et accessible à partir d'actions concrètes et condensées. Cela permit de créer les conditions animiques, matérielles et empiriques permettant d'établir dans la communauté de nouveaux travaux et expériences. Pas toujours couronnées de succès, ces actions se sont parfois heurtées aux structures et inerties communautaires qui compliquèrent l'avancée d'un changement ou d'un objectif, bien que celui-ci puisse par

ailleurs être souhaitable pour la majorité de la communauté. Toutefois, les rencontres organisées par Maribel ont pu échapper à cette réalité en ayant lieu dans des temporalités et espaces à part. En se basant sur l'anthropologue mixe Floriberto Díaz (1972), on peut considérer que ces rencontres synthétisaient deux des quatre piliers de la communalité (vie communautaire) : la fête et l'assemblée qui devinrent des espaces politiques permettant d'imaginer et de mettre en pratique la transformation communautaire. Pour Gutiérrez et Salazar, la transformation sociale est possible dans « le flux systématique d'actions de résistances et de luttes dans le présent qui défendent et accroissent les possibilités concrètes de reproduction de la vie – humaine et non humaine – dans son ensemble » (2015 : 17). Pour ces auteurs, cette possibilité apparaît dans le travail communautaire concret et la production du commun.

À mon sens, Maribel avait réussi à combiner ces espaces et une perspective de futur concret pour la construction d'un bien commun. De ce que j'ai pu observer dans sa trajectoire dans cette zone, ces espaces de rencontres constituèrent son outil méthodologique le plus important. C'est en effet lors de ces rencontres que se recréait le pari du projet d'autonomie et où les enfants, femmes et personnes âgées prenaient part à cet imaginaire dans lequel ils avaient un rôle concret et actif. Cela brisait le schéma très ancré de l'assemblée *ejidal*, souvent constituée d'hommes adultes présents en tant que chefs de famille et responsables des charges et décisions de la communauté. Dans l'assemblée zapatiste, les femmes ont participé depuis le début du mouvement ; mais les rencontres, grandes assemblées organisationnelles prisées de Maribel, étaient encore plus inclusives, car elles englobaient également les enfants et les anciens.

Cette manière de travailler avec les communautés fut en réalité la synthèse de différentes expériences issues de la propre trajectoire de Maribel et de celle des communautés de la zone de Morelia, lesquels luttaient depuis plus de deux siècles pour l'acquisition de terres. Dans le cas de la major, une partie importante de son travail avec les communautés eut comme origine l'expérience de ses premières rencontres avec les communautés dans l'étape de clandestinité.

DEUXIÈME ÉTAPE DE RÉFLEXION : LA CONSTRUCTION DE L'AUTONOMIE ZAPATISTE COMME UNE AUTRE FORME DE CULTURE

En dépit de la mise en place de cette dynamique de construction et de créativité collectives dans la zone, Maribel fut démise de ses fonctions. Les communautés continuèrent à travailler à la construction de l'autonomie et quelques mois après le départ de Maribel, l'EZLN annonça la création des Caracoles et des Conseils de Bon Gouvernement.

Pour les populations de la zone, cela fut vécu comme une suite logique et une continuité des années précédentes. Le Caracol représentait un espace physique dédié à l'administration de tous les sujets de la zone, et les Conseils de Bon Gouvernement ainsi que les autorités nommées à cette échelle offraient une certaine institutionnalisation et une reconnaissance du travail antérieur. Si la zone possédait déjà un siège, il n'opérait que lors d'assemblées ou de rencontres quand le Caracol offrait pour sa part une représentation des sept *municipios* de façon permanente.

Pour les communautés de la zone de Morelia, cette nouvelle étape fut naturelle et rendit visible le travail articulé et l'expérience acquise depuis 1999. Cela pouvait donner l'impression d'un transfert de commandement, comme si le travail de coordination de la major Maribel les années précédentes étaient dès lors délégué aux équipes du Conseil de Bon Gouvernement.

Lors de cette nouvelle étape, je fus invitée à travailler avec ces mêmes équipes sur des questions techniques et administratives. J'ai donc pu accéder à tous les espaces opérationnels de ces autorités bien que ma participation ait été clairement limitée à la sphère politique.

Peu avant la Marche de la Couleur de la Terre, les communautés s'étaient engagées dans le développement de l'autonomie afin de la défendre lors des débats sur les Accords de San Andrés face aux législateurs du Congrès de l'Union en 2001. Face au non-respect de ces Accords, l'autonomie s'était réalisée dans les faits. Or, bien qu'une solution politique avec l'État mexicain soit restée en suspens, l'expérience des années précédentes avait permis de dessiner un horizon politique clair de l'autonomie zapatiste. La construction et

la croissance politique de la zone étaient alors en adéquation avec l'ensemble des décisions politiques de l'EZLN et avec l'annonce des étapes à suivre.

Mon témoignage de la construction quotidienne depuis le Caracol m'a permis de comprendre qu'il existait une continuité dans les travaux de zone et que les nouvelles pratiques s'exercèrent avec une évidente fluidité. Or, subjectivement, de nombreux jeunes et autorités regrettaient le départ de la major qui avait, à leurs yeux, contribué aux changements positifs de la zone.

Comprendre les raisons non évidentes du conflit avec la major permit d'approfondir l'analyse, d'appréhender la construction zapatiste, ses contradictions et résolutions. Si le départ de Maribel peut être perçu comme un fait à l'importance moindre dans la mesure où l'organisation survit et ne dépend pas d'un commandement en particulier, il révèle néanmoins des tensions latentes notables – comme celle de la thématique du genre qui justifie l'analyse – qui m'aidèrent à comprendre la complexité de l'action zapatiste.

Un des arguments avancés pour justifier le départ de la major fut qu'en tant que commandement militaire, elle n'avait pas à s'immiscer dans les affaires civiles. Sa fonction aurait dû être limitée à la sécurité de la zone, à l'entraînement des insurgés, à la formation militaire des nouvelles recrues et à la nomination de nouvelles autorités politico-militaires (commandants). Il s'agissait par ailleurs de la posture publique de l'EZLN lors de la naissance des Caracoles et des Conseils de Bon Gouvernement[85] : la séparation des fonctions militaires et civiles.

Certaines autorités politiques se plaignirent également de l'obligation pour les hommes d'apprendre à faire des *tortillas* ou encore de l'interdiction de la vente de sodas, deux mesures vécues comme un abus d'autorité. En outre, on questionnait que la major ne soit pas restée dans le campement et qu'elle se soit déplacée dans les communautés. Cela fut

[85] Voir le communiqué de l'EZLN du 9 août de 2003. *Palabras por el nacimiento de las Juntas de Buen Gobierno*. Consulté à l'adresse suivante : http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/08/09/subcomandante-marcos-palabras-por-el-nacimiento-de-las-juntas-de-buen-gobierno/

considéré comme un danger pour la sécurité des zones voisines, en effet, lors d'une de ses visites, la police de l'état du Chiapas avait effectué des patrouilles qui furent associées à sa mobilité. Enfin, à tort, on lui reprocha de vouloir se marier et avoir des enfants.

Maribel raconte que le jour où elle fut convoquée pour éclaircir la situation, ces plaintes étaient déjà considérées comme basées sur des faits réels et qu'à partir de cela on considéra qu'elle ne représentait pas une véritable autorité militaire pour les communautés dont elle avait la responsabilité. Cette situation la remplit de colère et d'impuissance et elle en conclut que sa parole ne serait pas prise en compte, le verdict avait déjà été rendu. Qui plus est, selon Maribel, la plupart de ces plaintes venait de l'autorité politique qui, le jour où elle s'était présentée à la zone, avait publiquement exprimé le fait que s'il avait su que le commandement nommé par l'organisation allait être une femme, il l'aurait refusé. Pour elle, le conflit donnait raison à cette rivalité vécue le jour de son arrivée et elle choisit de renoncer à la structure militaire dans son intégralité en considérant que la situation avait atteint un point de non-retour. De surcroît, depuis qu'elle avait commencé à travailler dans cette zone elle savait que son temps était compté et que malgré son pouvoir de décision sur de nombreux aspects de la zone, elle avançait en terrain miné et dans un conflit ouvert avec une des autorités politiques. En outre, sa gestion de la zone était effectivement différente de ses pairs hommes dans les quatre autres zones et elle n'ignorait pas que son implication dans des affaires civiles n'était pas vue d'un bon œil.

Pour Maribel, concrétiser la construction de zone, avait été la raison principale de sa participation au soulèvement armé. Sans prendre part à cette construction, la structure militaire n'avait pas de sens pour elle. Elle explique ne pas avoir compris les faits qu'on lui reprochait et considéra que le motif de son départ était principalement dû à son genre. Toutefois, pour les autorités militaires et politiques qui présentèrent ces arguments (tous des hommes) il était bien question de raisons d'ordre militaire.

Cet événement me permit de comprendre à la fois la tension militaire face à la construction démocratique, mais aussi celle émanant des limites de genre tant dans la structure communautaire et politique que dans la structure militaire – bien que l'EZLN eût une posture d'inclusion active dans la participation des femmes depuis sa fondation.

De nombreux éléments montrent que Maribel était par ailleurs très reconnue dans la structure militaire zapatiste au sein de laquelle elle avait fait ses preuves à de nombreuses reprises. Elle forma plusieurs pelotons dès le milieu de années 1980, avait montré sa capacité à riposter, à agir avec flegme et sang-froid pendant le conflit, en plus d'adhérer aux principes et règles de guerre existantes entre deux armées à un moment aussi extrême que le furent les jours du soulèvement armé. Durant les moments de déshumanisation que peuvent représenter une guerre ouverte, elle avait gardé à l'esprit les motifs de la lutte sans oublier que l'ennemi (l'armée fédérale) était composé d'êtres humains et que le but de la guerre n'était pas la vengeance mais bien la justice (voir chapitre 4). Enfin, le fait d'avoir été la première zapatiste à entrer en contact avec le gouvernement fédéral, dans les termes d'EZLN, lors de la remise de l'unique otage de guerre, avait également démontré publiquement la reconnaissance de l'organisation à son égard.

Ces expériences exceptionnelles laissent penser que Maribel fut une des personnes les plus préparées de l'EZLN et que, probablement pour cette raison, une zone entière lui fut confiée. Toutefois, malgré la reconnaissance de la structure militaire, son arrivée dans cette zone déclencha chez certaines autorités des doutes quant à sa capacité à gérer plusieurs *municipios* autonomes et ce principalement en raison de son genre. Les communautés qui intégrèrent la zone de Morelia, bien qu'étant des bases d'appuis de l'EZLN, fonctionnaient sous d'autres schémas culturels dans la vie quotidienne et dans la politique interne. Si certaines femmes avaient des charges politico-militaires (commandantes et responsables régionales), elles ne faisaient pas partie de la direction des *municipios* ou leur fonction était restreinte à l'organisation de collectifs de femmes à la différence des hommes qui reçurent une reconnaissance et un espace de travail avec l'ensemble de la population. Dans les actes politiques extérieurs aux communautés, cette distinction n'était pas visible. La moindre participation des femmes dans l'ensemble des charges et une division sexuée du travail faisait partie des pratiques traditionnelles qui persistèrent même dans les nouvelles structures politico-sociales de l'EZLN. En dépit du fait que cette zone était connue pour son solide travail d'organisation des femmes, impulsé principalement par l'Église (voir chapitre 3), les structures traditionnelles figeant les femmes dans un type d'identité féminine, semblaient s'être maintenues. L'arrivée de Maribel fut par conséquent une contraposition de cette vision soutenue par certaines

autorités et cette discorde initiale eut des conséquences. À cela, il faut ajouter l'intérêt politique qui s'éveilla en elle alors qu'elle était sur le front des travaux politico-militaires de la zone et qu'elle jouissait d'une certaine marge d'actions et d'autonomie en pouvant travailler de près avec les autorités des communautés.

J'ai donc compris que l'intrusion de Maribel dans des espaces ne relevant pas de sa responsabilité n'était pas due à son incapacité militaire mais à un double processus ayant débuté lors de sa participation politique et que j'associe dans cette thèse à une première expérience avec les communautés (décrite dans le chapitre 3) à travers sa fonction de commissaire politique. Cette époque fut effectivement marquée par un processus et un projet silencieux dans la participation politique tant de Maribel que de celle des femmes des communautés qui intégrèrent l'EZLN au milieu des années 1980 notamment grâce au travail de Maribel et d'Ana María. Ce processus et projet silencieux sont en lien avec la mise en commun d'aspirations de vie et d'attentes dans la participation de la lutte. Cela fut en quelque sorte le produit des premières rencontres de recrutement avec les femmes qui, depuis leur expérience de genre contribuèrent aux préoccupations et désirs d'une vie différente dans la communauté.

Reprocher à Maribel d'avoir outrepassé ses fonctions en tant que militaire, nous parle d'une division du travail et donc d'une division sexuée du travail. Dans cette analyse, la réflexion de Falquet (2003) permet de comprendre comment, même dans les structures des armées révolutionnaires, une division genrée du travail s'établit et que, quand bien même les femmes accèdent à des grades élevés, elles demeurent sous le commandement et la logique de ceux qui prennent les décisions au sommet et qui, bien souvent, sont des hommes. D'autres auteurs comme Bucaille (2013), Federici (communication personnelle), expliquent précisément que durant la période de combat cette division de genre peut s'effacer mais qu'elle ne tarde pas à se réinstaller lors du retour des temps de « paix ».

TROISIÈME ÉTAPE DE RÉFLEXION : LA RECONSTRUCTION DU GENRE DEPUIS UN ESPACE DE POUVOIR

Le conflit ayant suivi le départ de Maribel éclaire les différences de genre dans l'expérience du commandement militaire. Cette réflexion m'a permis d'approfondir les contradictions entre le fonctionnement d'une structure militaire dont l'objectif était la construction d'une société démocratique et la structure naissante du projet politique d'autonomie zapatiste. Une contradiction également soulignée à de maintes reprises par l'EZLN elle-même (Le Bot, 1997).

Pour la structure civile des communautés et pour Maribel, en tant que responsable dont l'expérience de vie était différente de celle des commandements masculins, la structure militaire n'avait de sens que si elle permettait une construction pour la transformation de la vie quotidienne et pour une vie meilleure dans la communauté et la famille. L'organisation sociale de cette projection constitue le noyau de l'autonomie zapatiste dans cette zone.

Je me risquerais même à avancer que les différentes expériences de genre impliquent des conceptions de l'autonomie distinctes. Par exemple, depuis le commandement zapatiste, essentiellement composé d'hommes, on priorisa l'établissement de structures politiques, la mise en pratique et la création d'espaces physiques pour l'autonomie. Cela relayait à un second plan la manière dont cette même autonomie se construisait au jour le jour pour résoudre des nécessités communes et penser ces mêmes nécessités depuis une perspective politique. On observe donc une division nette entre la planification politique détachée des besoins quotidiens et leur résolution. Depuis la perspective d'une construction concrète et depuis un commandement comme celui de Maribel, cette division s'efface. En cela, le fait que Maribel ait déplacé son campement de la montagne vers le centre de la communauté tend même à symboliser le lieu depuis lequel elle souhaitait agir : le cœur de la vie communautaire.

Ce que j'ai nommé « projet politique d'autonomie zapatiste » est, en synthèse, une organisation des nécessités quotidiennes des familles dans la vie communautaire. Le fait que cette organisation passe à un espace commun de zone a donné un caractère politique

à ces nécessités quotidiennes. Cela fut possible car Maribel était porteuse de l'expérience commune de vie et de genre dans la communauté et qu'elle put accéder à un espace politique depuis lequel sa voix eut une valeur pour l'action. Néanmoins, cela n'aurait pu se produire si sa trajectoire, sa participation, sa capacité et ses mérites n'avaient pas été soutenus par ceux qui avaient alors la responsabilité de la parole et de la prise de décisions au sein de l'organisation. En d'autres termes, si l'EZLN n'avait pas eu dès le départ un principe d'inclusion des femmes dans le travail organisationnel avec les communautés (comme je le montre dans le Chapitre 2 à travers l'histoire d'Ana María et dans le Chapitre 3 en expliquant le travail des *commissaires politiques*), l'incorporation active des femmes dans la construction politique du mouvement n'aurait pas été possible.

La précoce participation d'Ana María, en tant que première femme indigène impliquée dans la phase initiale d'organisation des FLN, ouvrit une brèche. D'une part, son engagement a permis le questionnement explicite de l'organisation sur la participation d'autres femmes indigènes, comme ce fut le cas pour Maribel, et d'autre part cela permit à Ana María d'avoir accès à des espaces stratégiques où elle eut une influence à partir de sa propre perspective et condition de genre. C'est par exemple le cas de sa participation au Congrès de 1993 où sa place d'autorité militaire fut déterminante pour la rédaction de la Loi Révolutionnaire (chapitre 4).

En observant de plus près le travail d'Ana María et de Maribel durant la clandestinité, des éléments me laissent penser que la croissance massive de l'organisation, principalement dans la zone de la *selva*, fut possible grâce au travail de ces commissaires politiques avec les femmes des communautés qu'elles recrutèrent.

Lors des premières rencontres avec les communautés, Maribel et Ana María ne tardèrent pas à comprendre que la clef pour que les jeunes s'engagent dans la milice était de s'intéresser aux inquiétudes et souffrances des mères. Analyser depuis une perspective politique la condition des femmes (principalement depuis l'analyse de classe) facilita une réflexion avec les femmes sur leurs vies et problèmes qui rendit possible leur implication. Elles purent visualiser les choses de manière collective et créer une communauté impliquée dans la construction de solutions aux besoins de la vie quotidienne – ce qui était le plus important à leurs yeux. Ainsi, les femmes se sont impliquées tout en

permettant que leurs enfants s'engagent dans l'organisation et cela permit que des familles entières intégrèrent l'EZLN depuis différentes positions.

Cette période fut très importante car elle représente un moment de croissance massive dans l'organisation mais aussi car elle permet de comprendre la construction communautaire qui suivit la guerre.

L'organisation des communautés zapatistes se mit en place en partie dans l'objectif de déclarer la guerre au gouvernement mexicain. Cela était perçu comme une ultime ressource pour accéder à la terre et y vivre sans la menace constante de la perdre. Les communautés impliquées considéraient que les lois et la justice du Chiapas avaient été conçus pour protéger les grands propriétaires terriens et déposséder les peuples indigènes en s'appropriant leur travail. La possibilité d'avoir des terres et de changer de gouvernement furent deux motifs importants pour s'engager dans la guerre. C'est au cours d'une série d'entretiens réalisés pour la création de matériels d'histoire avec la commission d'éducation en 2002, que j'ai compris que ces motivations étaient des dénominateurs communs chez les autorités interviewées – principalement des autorités politiques hommes.

Les discours des femmes laissaient quant à eux apparaître d'autres motivations. Miser sur la guerre, alors que cela pouvait impliquer la perte de leurs enfants, n'était recevable que s'il existait la possibilité d'un changement dans la vie quotidienne, pour leur famille et pour les jeunes en général. En outre, la lutte pour la terre signifiait également que les hommes n'aient plus à migrer pour trouver du travail et donc qu'ils puissent jouer un rôle plus ancré dans la vie communautaire. En apparence, cette différence de perception de genre est subtile mais dans la réalité concrète de la vie quotidienne elle ne l'est pas. Ana María et Maribel purent percevoir ce type de différences lors des premières rencontres avec les communautés, et je soutiens au fil de cette thèse que cela fut même le germe de la proposition politico-sociale que Maribel mit en place durant son mandat de 1999 à 2003.

Les religieuses qui travaillèrent dans la ligne idéologique que Samuel Ruiz promut en adéquation avec la Théologie de la Libération bénéficièrent d'une marge de manœuvre et

de réflexion dans le travail direct qu'elles réalisèrent avec les communautés. Elles purent notamment appréhender la vie des femmes de manière plus détaillée et se heurtèrent aux contradictions de leur mission – le droit à une vie sans violence. Elles impulsèrent en cela un tournant au sein du diocèse pour créer des groupes de travail exclusivement féminins. Cela permit l'émergence de réseaux intercommunautaires de femmes qui favorisèrent une réflexion politique sur la condition de genre dans les communautés justement depuis la perspective d'égalité de droit à une vie sans violence. Plusieurs facteurs de violence furent alors analysés – de la violence domestique à l'inégalité dans les charges de travail.

Ainsi, si cette organisation de femmes avait initialement une fin religieuse – puisqu'on y réaffirmait notamment le droit à la participation et à l'organisation pour recevoir la parole de Dieu – ses conséquences dépassèrent ce que la CODIMUJ promouvait. Ces réseaux furent aussi le canal de diffusion entre femmes de l'organisation de la guerre. Dans ces espaces, elles purent réfléchir à la possibilité de la guerre et mener la réflexion sur un plan politique non religieux (chapitre 3.2). Ce processus fut donc semblable à celui des espaces qu'ouvrirent les commissaires politiques et eurent des conséquences similaires : l'implication des femmes dans la lutte armée et la croissance de l'organisation. Enfin, dans le cas de ces deux espaces, les femmes furent soutenues par une structure de pouvoir qui leur permit mobilité et autonomie.

CONCLUSION

A travers la trajectoire de Maribel et une étape de la trajectoire d'Ana María, j'ai essayé de me distancer des analyses qui voient dans les femmes zapatistes des bénéficiaires du zapatisme. Au lieu de cela, j'ai voulu montrer que les femmes qui ont participé dans l'organisation non seulement ont dû ouvrir le chemin à la participation d'autres femmes, mais ont aussi été porteuses et stratèges d'une alternative politique. L'autonomie zapatiste s'est nourrie de cette construction et cela a permis au zapatisme d'avoir un horizon politique pour soutenir une lutte quotidienne au long de presque trois décennies depuis le soulèvement. Ceci, à un moment où toutes les portes pour une reconnaissance de l'Etat étaient fermées.

J’ai également voulu montrer que le parcours de ces femmes, depuis les premières zapatistes jusqu’à la construction de l’autonomie, a été un précédent pour que l’EZLN avance dans sa propre position politique sur le genre, non seulement en termes de droit à la participation, mais aussi en termes de rôle accru des jeunes femmes dans la construction politique du mouvement. Davantage de jeunes femmes bénéficient désormais du soutien nécessaire pour participer à différents postes et emplois politiques. Cela s’est clairement manifesté lors des deux dernières rencontres de femmes avec des milliers de femmes nationales et internationales, en mars 2018 et janvier 2020 au Chiapas. Dans ces réunions, des centaines de femmes zapatistes se sont préparées pour organiser tous les aspects d’une réunion politique : sécurité, direction, disposition de l’espace, accueil et dialogue. Dans la même veine, il a également été remarqué que la délégation zapatiste qui s’est rendue en Europe fin 2021 dans le cadre de la tournée intercontinentale appelée « Voyage pour la vie » est composée d’un groupe de 37 miliciennes.

Les nouvelles générations zapatistes continuent d’être confrontées au défi de sortir de la logique de guerre et de soutenir le projet d’autonomie, qui fait face chaque jour à une situation de guerre d’usure et à la décomposition sociale que connaissent actuellement toutes les communautés indigènes et non-indigènes du Chiapas. Pour Maribel et Ana María, le développement de l’autonomie devrait avoir une plus grande priorité dans les actions politiques actuelles du mouvement. Il appartiendra à ces nouvelles générations de décider si le projet d’autonomie rêvé et promu par leurs prédécesseurs est toujours un rêve partagé.

Un autre grand défi est la déconstruction de l’inertie culturelle de la structure communautaire traditionnelle et de la structure politico-militaire, ancrées dans une logique patriarcale, qui est aussi la logique de la guerre. Bien que l’organisation progresse d’un point de vue philosophique dans son positionnement en matière de genre, la participation des femmes à la direction et à la prise de décision de l’EZLN reste une question en suspens, et de même que l’action politique ne soit pas séparée de la reproduction sociale de la vie.

ANNEXE: ANTECEDENTS DE L'EDUCATION AUTONOME DANS LA MUNICIPALITE 17 DE NOVIEMBRE

Ce document est un texte ethnographique de mon propre témoignage sur la période 1995-1999, avant l'arrivée de Maribel. Il s'agit de fragments de narration sur le projet d'éducation auquel j'ai participé durant cette étape. Ce type d'initiatives fut initialement organisé par la société civile comme une forme de solidarité avec les communautés zapatistes.

Arrivée à la communauté de La Mendoza (avril 1995)

Une annonce dans le quotidien *La Jornada* disait: « le car de "la Caravane Tout Pour Tous" partira le 7 avril de la place centrale de Mexico pour le Chiapas ». Nous nous sommes ainsi retrouvés, un groupe de personnes ne se connaissant pas, pour apporter de l'approvisionnement aux communautés zapatistes, à ce moment-là assiégées par l'armée fédérale. Ce n'était cependant pas notre unique motivation : nous partions surtout parce qu'au Chiapas s'ouvrait l'espoir de changer le sens de la vie, même s'il ne s'agissait que d'un pressentiment encore abstrait.

L'*ejido Morelia* était notre destination. En arrivant, nous avons trouvé le village désert. La communauté s'était réfugiée dans la montagne deux mois auparavant, le 9 février 1995, quand Ernesto Zedillo, le Président de la République de l'époque, avait rendu publics une série de mandats d'arrêt contre les leaders zapatistes et envoyé l'armée fédérale à leur recherche dans plusieurs communautés, Morelia entre autres. Le dernier souvenir laissé par l'armée dans cette communauté datait de l'offensive de janvier 1994 : la torture de trois hommes âgés dans le centre du village suivi par leur enlèvement et leur assassinat.

Nous ne savions ni où ni comment retrouver les habitants de la communauté, et nous avons donc décidé de passer à l'hôpital d'Altamirano, à quelques kilomètres de Morelia. Cet hôpital existait depuis à peu près quarante ans et dépendait de religieuses de l'ordre de Saint Vincent de Paul, très liées au diocèse de San Cristobal. Celles-ci maintenaient

une relation avec les communautés à travers le soin des malades et un programme de formation de promoteurs de santé dans plusieurs communautés de la région, en plus de soutenir fortement les décisions des communautés en lutte. L'hôpital employait également des médecins de quelques O.N.G. de San Cristobal.

Une fois arrivés à Altamirano, les religieuses nous recommandèrent de visiter La Mendoza, une communauté zapatiste proche, en bord de route. A cet endroit nous pouvions remettre l'approvisionnement que nous apportions, qu'elles refusèrent de recevoir.

A notre arrivée à la petite communauté de La Mendoza, une barrière de femmes se forma rapidement pour nous empêcher de passer. Elles étaient décidées à nous barrer la route, malgré l'énorme car qui nous amenait avec l'approvisionnement. Leurs visages montraient force, fermeté et curiosité, très différents des visages des femmes indigènes que j'avais connu à la ville, soumis et distants.

Les personnes qui formaient la caravane et qui s'étaient senties interpelées en tant que société civile de tous âges incluaient par exemple des infirmières, des ouvriers, des instituteurs, des étudiants, des syndicalistes et des chômeurs. C'était la première fois qu'un groupe de gens de la ville comme celui-ci se rendait à la communauté, au moins de cette manière, en solidarité et comme compagnons de lutte (en réponse à l'appel lancé par l'EZLN pour convoquer la société civile nationale). A exception des médecins de l'hôpital d'Altamirano et des religieuses qui y travaillaient, personne d'autre n'était venu de l'extérieur dans ces communautés avec une bonne intention.

Les femmes nous demandèrent d'attendre qu'un responsable arrive. Plusieurs heures passèrent de cette manière, entre regards et découverte mutuelle. Pour ma part, je n'avais jamais vu auparavant autant de femmes ainsi, ensemble, dans des conditions si simple, petites de stature et en même temps qui montraient autant d'assurance et d'aplomb.

L’une d’entre elles me demanda: "quel est ton pays?" -"Je suis mexicaine" -"N’est-ce pas un autre pays?". Ces questions reflétaient la distance abyssale qui nous séparait. Moi-même je me sentais dans un autre pays, que je ne connaissais pas.

Premières initiatives pour l’éducation

Après une semaine passée dans la communauté de Mendoza, j’ai approché une des autorités pour lui faire part de mon intérêt à participer à leur lutte.

“Avant tu étais sous la responsabilité de la caravane, maintenant tu es sous notre responsabilité”, m’a dit Eliseo, qui était une des autorités politiques de la communauté de La Mendoza.

“*Compañero*, j’aimerais venir pour plus de temps. Si vous avez un travail que je pourrais faire, je suis prête à venir pour un an”, lui ai-je dit.

Alors Eliseo m’a expliqué que les instituteurs qui faisaient la classe aux enfants étaient partis suite au soulèvement et n’étaient pas revenus. La communauté d’ailleurs ne les avait pas regrettés, car plusieurs d’entre eux buvaient, et en général ils ne travaillaient pas le nombre de jours dus (voir Pineda 1993). Pour ces raisons, à La Mendoza la décision fut prise de nommer six jeunes pour qu’ils prennent en charge l’éducation des enfants. Le travail qu’on me proposa fut de former ces jeunes pour qu’ils puissent faire classe. Nous convînmes que je reviendrais quelques mois plus tard pour travailler dans la communauté.

Les nouveaux centres de peuplement

Un mois plus tard, j’appris que la communauté de La Mendoza, avec trois autres communautés, s’était transférée à ce qui serait le nouveau centre de peuplement 10 de Abril.

10 de Abril s'est fondé dans un énorme ranch d'élevage, en bordure des flots turbulents de la rivière Tzaconeja. Il couvrait plusieurs centaines d'hectares, entouré d'une forêt de pins touffue. Cette vaste plaine, créée pour alimenter des milliers de têtes de bétail, correspondait aux grands projets de développement des années 70-80, dont l'impact écologique avait été considérable.

Plus de cent familles qui descendirent des petites communautés de la montagne alentour, occupèrent et donnèrent vie au nouveau centre de peuplement. La majorité de ces nouveaux habitants avaient travaillé comme péons dans les terres qui maintenant étaient leur communauté. Plus de deux cent mille hectares furent ainsi récupérées dans tout le Chiapas après le soulèvement zapatiste, et cette terre fut une des 199 propriétés foncières récupérées dans la région d'Altamirano, où se formerait la municipalité 17 de Noviembre (Villafuerte, 1999).

Une fois les terres récupérées, les communautés attendirent patiemment durant plus d'un an avant de s'y installer. Une année d'organisation, de réunions, d'observation de ce qui se passait avec ce territoire et l'ancien propriétaire, l'objectif étant d'obtenir un endroit pour vivre et travailler en paix.

La coordination et l'organisation pour occuper les terres récupérées et constituer les nouveaux centres de peuplement peuvent être considérées comme les premiers pas réels dans la mise sur pied des municipalités autonomes de la part des communautés''''

Municipio, société civile et résistance

Deux mois plus tard, tel que j'en avais convenu avec les autorités de la communauté, j'arrivais pour travailler avec les éducateurs de 10 de Abril et m'installer dans la communauté. A ce moment, on me communiqua que je ne travaillerais plus seulement avec cette communauté: l'accord de l'assemblée avait été que je commencerais à me coordonner avec les vingt-huit communautés qui à ce moment-là constituaient la

municipalité 17 de Noviembre. Au lieu d'un groupe de jeunes d'une seule communauté, toutes s'organiseraient pour recevoir ensemble cette formation.

C'est ainsi que les vingt-huit communautés commençaient à se coordonner entre elles. Toutes les initiatives de la société civile en réponse à l'appel à soutenir les communautés zapatistes devaient être canalisées de cette manière. Ainsi se mirent en place différentes activités de formation en droits humains, coopératives de femmes, vidéo, création de potagers, éducation, odontologie, construction de toilettes, et bien d'autres. Les communautés avaient ouvert cet espace pour les propositions de la société civile, et ceci contribua grandement à rompre l'encerclement militaire dans lequel elles se trouvaient depuis 1994. L'état d'alerte des communautés face à l'offensive militaire pouvait ainsi se transformer en un lien durable avec des groupes de l'extérieur et une manière de lutter ensemble. Ce serait également le début d'une résistance civile organisée.

Vers une éducation autonome (1999)

En 1999, le projet d'éducation commençait à donner des fruits. Durant quatre ans, c'est la persévérance d'un groupe d'environ trente éducateurs qui en a permis l'existence. Ces éducateurs avaient été nommés par leur communauté en 1995, mais s'étaient transformés par la suite plus en un groupe de personnes volontaires personnellement investies dans ce projet qu'en représentants de leurs communautés. Dans l'espace des ateliers, nous trouvions tous un sens. C'était effectivement un espace d'apprentissage collectif où nous imaginions ce que pourrait être l'éducation dans les villages de la municipalité 17 de Noviembre. Pour nous, qui préparions chaque mois un atelier de trois jours, ce groupe d'éducateurs en formation était la raison d'être de ce travail.

Ce projet d'éducation formait partie de plusieurs initiatives qui naquirent de la société civile solidaire comme une réponse à l'appel des zapatistes à accompagner les communautés en rébellion.

L'initiative de nommer des éducateurs dans vingt-huit communautés répondait aussi aux premiers travaux de coordination de ces communautés en tant que municipalité 17 de Noviembre en 1995. La décision d'accepter cette proposition de formation d'éducateurs communautaires fut prise durant l'une des nombreuses assemblées que les autorités des vingt-huit communautés organisaient. L'accord fut que les autorités feraient le nécessaire pour convaincre leurs communautés respectives de nommer des jeunes éducateurs et que nous, qui formions une petite équipe de trois personnes de la société civile, nous préparerions des ateliers. Nous prîmes également l'engagement de transformer cette proposition en un projet qui pourrait être financé à travers une O.N.G. Nous couvririons ainsi les frais de réalisation.

C'est ainsi que le projet commença. Au début nous nous réunissions de trois à cinq jours par mois, et c'était des jours intenses durant lesquels nous mobilisions toutes nos ressources pour travailler méthodes d'enseignement de la lecture-écriture en espagnol et langue maternelle (tseltal et tojol-ab'al), mathématiques, activités artistiques et histoire.

Autant pour les éducateurs que pour nous, c'était la première fois que nous devions faire face à ce type de travail. La majorité de ces jeunes, qui n'avaient pas dépassé le niveau CE1 (*segundo de primaria*), utilisaient leur expérience propre pour avancer sur ce terrain nouveau. Nous avons dû apprendre ensemble comment travailler dans un contexte multilingue, ou le fait de conduire la pensée abstraite vers des produits concrets et vice-versa. Leurs manières propres de faire les choses faisaient partie des apports pédagogiques que les éducateurs mirent sur la table et que nous dûmes apprendre pour pouvoir travailler ensemble.

Dans cet espace, ensemble avec le groupe de jeunes nous nous découvrions comme artistes, écrivains, acteurs, musiciens, linguistes, pédagogues et jeunes révolutionnaires. Cet espace représenta effectivement une grande ouverture sur des mondes nouveaux, et permit que de nombreuses personnes venues d'origines diverses et dotées de différents talents rejoignent ce projet. Ensemble, jeunes zapatistes et jeunes de la société civile, nous imaginions ce que pouvait devenir la lutte zapatiste et le futur en général depuis le point de vue de l'éducation, qui pour nous représentait tout. Au fur et à mesure que nous avancions dans ce travail et dans notre connaissance mutuelle, il était de plus en plus clair

pour nous que l'école telle que nous la connaissions était très loin de répondre aux besoins et aux aspirations des communautés. Ainsi s'est formée l'idée d'un système éducatif, qui allait beaucoup plus loin qu'un simple programme de formation d'éducateurs. Sans le savoir, nous commencions à concevoir quelque chose de très similaire à ce qui deviendrait ensuite l'éducation autonome. Cependant, malgré l'expérience accumulée durant quatre ans, nous n'arrivions pas à attirer l'attention des autorités communautaires et municipales. Nos projections et nos plans ne dépassait pas le cercle de notre petit groupe de rêveurs, totalement en marge du reste de la communauté.

Nous nous sommes ainsi rendu compte que, malgré le fait que le travail que nous réalisions avait été un accord des communautés et qu'il s'agissait d'un projet en harmonie avec la lutte zapatiste, cela n'en restait pas moins un travail marginal. Nous avions l'impression d'être les seuls intéressés par son évolution. Ni les autorités ni les autres membres des communautés ne nous "soutenaient", comme disaient les éducateurs. C'est ainsi que nous le vivions, même s'ils permettaient l'existence de cet espace. Le nouveau conseiller municipal[86] se chargeait de convoquer aux ateliers par radio. Ils nous prêtaient également les installations de ce qui avait été l'*Aguascalientes*, et quelques cuisinières étaient nommées pour préparer les aliments que nous apportions avec le projet. Tout ceci était un vrai soutien au projet, mais cela n'effaçait pas l'impression de ce qu'il ne s'agissait que quelque chose de temporaire. Aussi bien les éducateurs que nous, nous attendions que les autorités, les parents, les enfants s'impliquent davantage, et nous étions très loin de nous sentir pris au sérieux.

Nos attentes quant à notre participation à la lutte zapatistes étaient très grandes. Nous avions renoncé à ce qui avait été notre vie jusque là pour rejoindre les communautés zapatistes. C'était donc d'autant plus frustrant de sentir que ce travail et le groupe des éducateurs étaient à ce point en marge des communautés. Tout cela était cependant oublié à chaque atelier, où nous renouvelions la raison d'être de notre présence à cet endroit.

[86] Les conseillers municipaux étaient les nouvelles charges d'autorité dans la sphère de l'autonomie depuis 1995. Ils étaient élus au sein d'une assemblée de toutes les communautés du *municipio*, et étaient les responsables de faire appliquer les accords pris par cette assemblée.

Certains éducateurs devaient traverser des rivières à l'aube pour venir à l'atelier, la majorité d'entre eux devaient payer de leur poche le prix du transport, car ils vivaient loin, et beaucoup laissaient leur famille pour venir. Venir représentait une série d'efforts et de sacrifices, mais ils continuaient à venir, et grâce à tous se créait une ambiance dynamique, créative et pleine de projets.

Les éducateurs nous racontaient que dans leurs communautés, quand ils essayaient de demander de l'aide pour leur formation et pour travailler avec les enfants, ils se heurtaient à l'incompréhension et au rejet de la part des gens. Un jour, Pablo nous a raconté ce qui s'était passé dans une assemblée avec le major (responsable de la zone de la part de l'EZLN): « Ecoute, compañera, ils ne vont jamais faire attention à nous, si je dis à l'assemblée que l'éducation est importante, le major dit 'soutenez l'éducation si ça vous chante'. S'il dit cela, cela revient à dire que ce qu'on fait n'a aucune importance. »

Les éducateurs disaient souvent: « le problème c'est qu'on ne reçoit aucun soutien de la part des autorités » et « les parents ne veulent pas nous lâcher leurs enfants, ils n'ont pas confiance en nous ».

Les éducateurs et la Consultation Nationale (printemps 1999)

En avril 1999, l'EZLN annonce la « Consultation Nationale pour la Reconnaissance des Droits des Peuples Indigènes et pour la Fin de la Guerre d'Extermination », durant laquelle cinq mille délégués zapatistes visiteraient tous les états de la République Mexicaine. Dans chaque communauté zapatiste, ils devaient choisir les personnes qui seraient leurs délégués à la Consultation. Leur but était d'aller parler avec les gens de la société civile pour leur expliquer pourquoi ils luttaient et leur demander s'ils étaient d'accord avec l'application des Accords de San Andrés.

L'assemblée de chaque communauté décida de choisir les délégués selon ce qui était ressenti comme nécessité: il fallait nommer de préférence des personnes qui sachent

s’exprimer en public et qui ne soient pas timides, c’est-à-dire qui aient les compétences de communication requises.

Ce fut à ce moment-là que, pour la première fois, les jeunes éducateurs furent perçus sous un jour nouveau. Une autorité reconnaissait: “on se rend compte que ces jeunes sont devenus plus participatifs”. Presque sans exceptions, tous les éducateurs furent choisis comme délégués.

De retour de la Consultation, on nous donna la nouvelle que la municipalité 17 de Noviembre avait convenu en assemblée de nommer soixante nouveaux jeunes pour qu’ils se forment comme éducateurs. D’un atelier à l’autre, le nombre d’éducateurs en formation grimpa de trente à quatre-vingt-treize.

Nous débordions de bonheur. Enfin nous étions le groupe que nous voulions être, et nous avions le soutien des autorités (des conseillers municipaux jusqu’au commandant). Nous avions passé l’épreuve des communautés, même si on n’en était pas encore à voir s’ouvrir des groupes d’enfants dans chaque village[87].

Nous commencions à avoir une idée claire de ce dont nous avions besoin, et en accord avec cette projection les ateliers suivants s’orientèrent vers l’élaboration d’un livre de premières lectures pour les enfants. Dans ce petit livre, les éducateurs écrivirent en tseltal et en tojol-ab’al des contes, des devinettes et des dialogues, joliment illustrés par les dessins scannés des éducateurs eux-mêmes. C’était un livre simple, élégant et profond, à l’image des éducateurs. Il s’agissait d’un manuel scolaire de base pour les enfants, qui fut baptisé *sbabial jwaychtik* (“nos premiers rêves”) en tseltal.

[87] L’éducation autonome, avec l’ouverture d’une école dans chaque communauté, initia formellement en septembre 1999. Jusqu’alors, il n’y avait pas d’école dans la plupart des communautés.

Fin du projet et début de l'éducation autonome de la zone (automne 1999)

Après les succès que le projet d'éducation semblait commencer à avoir, d'un atelier à l'autre le nombre d'éducateurs chuta de quatre-vingt-treize à quarante. Parmi ces quarante, beaucoup étaient des nouveaux qui venaient pour la première fois, et leur attitude avait changé. Je demandai "où sont les autres, pourquoi ne sont-ils pas venu?" Je n'obtins pas de réponse. Il était évident qu'ils avaient été remplacés. A la fin, au moment de proposer une date pour l'atelier suivant, les éducateurs me laissèrent comprendre qu'il n'y aurait probablement pas de prochain atelier, ce que me confirma un conseiller municipal de façon informelle: "merci, *compañera*, pour ton travail, on a beaucoup appris avec toi, c'est quelque chose qui ne va pas se perdre, mais maintenant c'est à nous de prendre en main la suite".

Quelque chose d'autre avait changé: tous les nouveaux qui venaient d'arriver avaient terminé l'école primaire; ils venaient d'être nommés par leurs communautés, et on leur avait payé le transport pour venir à l'atelier. Dans chaque communauté les groupes d'élèves à qui ils feraient cours avaient été formés, et en plus ils allaient recevoir un soutien collectif sous la forme d'une aide au travail de leur champ.

Des changements drastiques étaient à l'œuvre dans le *municipio*: tous les projets venant des O.N.G. et les initiatives de la société civile étaient en train d'être fermés. Tout donnait l'impression qu'on s'acheminait vers une guerre imminente, et qu'ils voulaient éloigner toutes les personnes externes. Les choses avaient l'air de se désagréger. Les gens des communautés et les éducateurs ne nous disaient rien de ce qui était en train de se passer.

C'est alors que j'appris qu'il y avait eu un changement de commandement dans la zone, un nouveau major, à qui j'imputais tous ces changements. Peu après, j'appris qu'il y avait eu une grande assemblée durant laquelle plus de deux-cent jeunes avaient travaillé durant plusieurs jours pour définir des contenus scolaires provisoires pour les enfants.

Dans la municipalité même, on notait des sentiments opposés. Certaines autorités avaient l'air enthousiastes et contentes quant à ces nouveaux changements, d'autres paraissaient découragées et avaient réduit leur participation. Toute la municipalité était en ébullition

au milieu d'autant de réunions et de bouleversements. Certains renonçaient, d'autres se passionnaient. C'était l'annonce qu'une nouvelle étape commençait pour les communautés zapatistes : l'étape de la construction de la zone sous la direction de la major Maribel.

VERSIÓN EN ESPAÑOL

INTRODUCCIÓN

PROPÓSITO DE LA TESIS

Esta tesis explora la manera en que el proyecto político de autonomía zapatista fue modelado por la experiencia de género de las mujeres y su experiencia política histórica. A través de una reflexión sobre la trayectoria de dos mujeres particulares que tuvieron mucha importancia en su momento dentro del movimiento, la mayor Maribel y la mayor Ana María, planteo la idea que, si bien la participación política de las mujeres zapatistas inició como una alternativa para transformar su vida personal y la de su comunidad, puesto que en la comunidad de origen no era posible proyectarse a futuro, esta participación ha trastocado el proyecto político zapatista, poniendo al centro de la acción colectiva la defensa de la vida comunitaria, así como la transformación de las relaciones políticas, sociales y económicas. En este sentido, sostengo que la participación temprana de las mujeres, desde la fundación del EZLN, ha modelado el proyecto político zapatista, que consiste en particular, aunque no solo, en la construcción de la autonomía zapatista.

En los hechos, la construcción de la autonomía ha supuesto la antítesis del planteamiento neoliberal reflejado en las políticas públicas del Estado. También, en el proceso de construcción de la autonomía zapatista, las nuevas generaciones de mujeres se ubican en un marco de participación política diferente al que abrieron sus antecesoras. Es a partir de la participación política de estas nuevas actoras y actores que las estructuras comunitarias se consolidan, haciendo de la comunidad un espacio donde es posible proyectarse a futuro.

MARCO ANALÍTICO

Esta tesis se enmarca en los trabajos de análisis sobre la participación de las mujeres en los movimientos armados en América Latina, como Rivera *et al*. (1995), Randall (1999), Kampwirth (2002), Falquet (2003) y Felices-Luna (2008), entre otros, y la contribución de esas mujeres a diversas alternativas políticas, como lo destaca Randall (1999) acerca de los proyectos realizados por las mujeres nicaragüenses. También se integra en los

numerosos estudios que hablan en específico de las mujeres zapatistas y la construcción de la autonomía zapatista.

El tema de las mujeres zapatistas ha sido uno de los aspectos más estudiados del zapatismo. Varias cosas han contribuido a ello, entre las cuales están la notable participación de las mujeres desde el levantamiento y la publicación de una llamativa *Ley Revolucionaria de Mujeres* (véase capítulo 4): esta fue la primera vez en la historia de México que las reivindicaciones de las mujeres indígenas se visibilizaron en el marco de una lucha difundida a nivel planetario (Rovira 2009, Baschet 2005, Leyva 2017). En este sentido, los estudios sobre mujeres zapatistas han sido abordados desde una gama amplia de puntos de vista que nos permiten clarificar y comprender el papel de las mujeres en la acción y construcción del movimiento zapatista.

La historia de las mujeres zapatistas, el sustento de su lucha

Entre las primeras contribuciones, punto de partida para la mayoría de los análisis sobre mujeres zapatistas, se encuentra el trabajo de Rovira (1996). Esta autora presenta de primera mano las entrevistas hechas a mujeres zapatistas durante las primeras semanas del levantamiento. A través de una serie de entrevistas a las actoras públicas de ese momento, pero invisibles para los medios, Rovira da a conocer de voz propia las razones que las llevaron a levantarse en armas, justificadas en la experiencia de sus vidas en tanto mujeres indígenas y campesinas pobres. Asimismo, la autora recoge las distintas narrativas que las condujeron a una toma de consciencia para integrarse al EZLN. Dando sustento a estas voces, Falquet (2001), en un análisis sobre la Ley Revolucionaria de Mujeres presenta en datos las condiciones de marginación en las que se desenvuelven la vida de las mujeres indígenas campesinas de Chiapas. Muestra que la carga de mantener la reproducción cultural de la comunidad ha dejado a las mujeres en las peores condiciones de toda la escala social. Esto se refleja en los índices más altos de problemas por falta de acceso a la salud, educación y a los derechos más básicos. Lo que lleva a esta autora a preguntarse sobre el futuro de la liberación de las mujeres dentro de este marco comunitario.

En este mismo espíritu, Klein (2014) retoma el trabajo iniciado por Rovira. A tráves de entevistas colectivas a decenas de mujeres de la zona de Morelia, recoge testimonios de

historias previas al levantamiento y de su participación política posterior al levantamiento y durant los primeros años de la autonomía organizada. La autora nos ofrece más elementos de los sentidos que las mujeres le dan a su lucha y a su resistencia a través de los trabajos colectivos generados en la autonomía y la articulación con mujeres de distintos pueblos en la zona de Morelia. Aclara la autora que este material surgió a petición de la comisión de mujeres (durante el mandato de Maribel) para la elaboración de materiales internos sobre su historia. Este documento, junto con el texto de Rovira, son materiales excepcionales, pues se trató de momentos únicos, en el que las autoras tuvieron acceso a la palabra directa de una buena representación de mujeres.

Intersección entre cultura y acción política de las mujeres zapatistas como aporte para repensar los feminismos

A través de un estudio etnográfico en una comunidad zapatista tojolabal ubicada en la zona de Morelia, Millán (2015) desarrolla un análisis sobre las formas de feminismo que las mujeres zapatistas construyen. En el día a día y en el cruce intergeneracional, las jóvenes zapatistas integran cultura, lucha por la autonomía y transformación de las relaciones de género. La autora nos muestra que esta forma de construir el género pone en cuestión las formas de entenderlo desde un feminismo hegemónico. En consecuencia, se produce una deconstrucción epistémica de otros paradigmas hememónicos como el Estado-nación mexicano. En este mismo sentido, Marcos (2011) analiza algunos elementos culturales y lingüísticos que aportan a una nueva concepción del feminismo. En la intersección de estos elementos, la autora ubica la liberación de las mujeres a partir de su participación en el zapatismo con los conceptos culturales que señala como referentes en la socialización comunitaria de los pueblos indígenas zapatistas.

Aún si el movimiento zapatista atrajo rápidamente la atención de feministas de todo el mundo, las mujeres zapatistas no se han reivindicado como feministas. Es hasta declaraciones muy recientes que se incorporó en su discurso conceptos como el del patriarcado. Esto se debe precisamente a una brecha inicial entre zapatismo y feminismo hegemónico.

Al respecto Vuorisalo (2011), en un análisis del discurso de los textos públicos de mujeres zapatistas de 1994 a 2009, se pregunta si realmente se puede hablar de un feminismo

zapatista o si se trata de una forma particular de las mujeres en lucha de conceptualizar su proceso de liberación. Para la autora, el hecho de que la acción de las mujeres esté fuera de concepciones teóricas preconcebidas ha pemitido a las zapatistas ir nombrando y entendiendo su propio proceso de liberación, generando más aportes para repensar los feminismos que al inverso.

A lo largo de la primera década de la insurrección zapatista, la vasta literatura que se produjo se concentró principalmente en el análisis político e histórico del levantamiento, sus demandas, el conflicto con el Estado mexicano, en las comunicaciones de la estructura político-militar y sus aportes a los movimientos sociales: Le Bot (1997), Harvey, Baschet (2005), Montemayor (1996), Vázquez (1999), Tello (2000), *inter allia,* teniendo como principales insumos las voces de su dirigencia, a execpción de los primeros textos sobre mujeres zapatistas como arriba lo he mencionado.

En el otoño de 2003 se hicieron públicas las estructuras que garantizarían el proyecto político de Autonomía Zapatista. Con la creación de los "Caracoles" y de las "Juntas de Buen Gobierno", el EZLN también abrió la posibilidad, que duró aproximadamente hasta 2006, de que gente externa hiciera investigaciones académicas en territorio zapatista sobre el proceso organizativo civil. Fue entonces que, con autorización de las JBG para realizar entrevistas colectivas, por primera vez se pudo acceder a la voz de las y los zapatistas que construían las estructuras civiles.

En ese período muy particular, las principales investigaciones se realizaron en el terreno de la construcción de la autonomía. Una de ellas, realizada en el municipio 17 de noviembre a partir de entrevistas colectivas con los miembros del concejo autónomo es la de Mora (2008, 2018). Este trabajo muestra cómo la oganización colectiva de la autonomía zapatista ha estado sustentada por una historia de larga duración a partir de la lucha por la tierra y contra la finca. Así mismo, nos muestra cómo la organización en el zapatismo ha dado por fruto una práctica política anclada en la forma de entender colectivamente la historia propia del quehacer político a partir de la construcción de lo común. Esta forma colectiva de hacer pone a prueba al "Estado neoliberal y racial" como lo describe la autora.

En el mismo tenor, en el municipio tojolabal Vicente Guerrero, Cerda (2011) analiza los significados y repercusiones que tiene la organización colectiva de la autonomía, ésta construida en una forma de organización que responde a los valores y cosmovisión propios, en este caso de los tojolabales, que pone en cuestión el multicuturalismo del Estado neoliberal.

Forbis (2003) también analiza la autonomía zapatista como un gran desafío al neoliberalismo y sus gobiernos. Su investigación, realizada en la zona de la Garrucha, muestra las contradicciones entre lo que sería el reconocimiento a nivel individual de una ciudadanía étnica y el reconocimiento a una autonomía sustentada en derechos colectivos. Este desafío no sólo proviene de la construcción colectiva de autonomía sino también de la organización de las mujeres en ésta, lo que muestra que de forma colectiva las zapatistas no sólo desafían el control patriarcal local, sino que sobre todo ponen en cuestión la violencia patriarcal del Estado y los discursos que caracterizan a las mujeres indígenas como víctimas de su propia cultura. Esta concepción de la cultura indígena como opresora de las mujeres ha sido de hecho uno de los argumentos que se maneja desde el Estado para no reconocer el derecho a la autonomía.

Ahondando más en las prácticas de organización de la autonomía zapatista, Baronnet (2012) analiza cómo se construyeron los distintos sistemas educativos y las escuelas zapatistas en las cinco zonas. A partir de esta forma de materialización de la autonomía, muestra cómo los pueblos organizados desestabilizan al Estado tomando en sus manos el control político y de su educación para las futuras generaciones.

Otra investigación que corresponde a este periodo de trabajos académicos fue Estrada (2007). Este autor desarrolló su investigación en tres comunidades divididas de la zona de la Realidad y tres comunidades no zapatistas. En contrasentido con los trabajos anteriores, este autor realiza un estudio socio-histórico a partir del cual sustenta que el hecho de que el EZLN sea un estructura militar lo convierte en un elemento nocivo para el desarrollo político y democrático de las comunidades, las cuales describe como sujetas al autoritarismo de esta estructura. Propone como vía de salida la existencia de organizaciones campesinas para la interlocución con el Estado, como las que existían previo al EZLN en estas comunidades y que, según él, el EZLN se apropió para extenderse. A diferencia de los otros análisis que se habían realizado sobre el proceso de

la autonomía zapatista como una alternativa al neoliberalismo multicultural, este trabajo no toca el carácter cultural de las comunidades de estudio. Las críticas más fuertes a este trabajo[88] señalaron su sentido reductor de la capacidad y alcance organizativo de las y los zapatistas, puesto que el autor presenta a las bases de apoyo como gente ingenua y manipulada por una estructura militar. Este fue el último trabajo que se realizó con el aval de las JBG en este corto periodo de apertura a investigaciones académicas.

Varios trabajos posteriores se iniciaron al final de este periodo: son investigaciones sobre la autonomía que se pensaba iban a contar con el permiso de las autoridades, pero que en su momento ya no contaron con el aval y se tuvieron que reorientar hacia un campo de análisis periférico al terreno zapatista. Este fue el caso del trabajo de Melenotte (2014): se trata de una etnografía sobre la violencia en el municipio de San Pedro Chenalhó y las estrategias de resistencia para hacer frente a esta en el municipio autónomo de Polhó. El trabajo de Aquino (2012) analiza la migración a los E.U. que realizan jóvenes hijos de las "luchas indígenas" zapatistas y zapotecas, así como la interpretación que dan estas nuevas generaciones a la migración y su organización en las redes migrantes.

A su vez, Newdick (2012) analiza el caso de dos mujeres tseltales zapatistas violadas por miembros del ejército mexicano en 1994. Para la autora, este caso paradigmático muestra las estrategias políticas y discursivas que las mujeres desarrollan a partir de apelar no a una justicia individual sino a una justicia colectiva, lo que evidenció al Estado mexicano como estructura sexista y racista.

En esta ola de trabajos, también se encuentra el estudio del carnaval de Polhó de Martínez (2013). A diferencia de los trabajos anteriores y por el interés en el tema que tenía el concejo autónomo de Polhó, este carnaval pudo ser grabado durante diez años, lo que hace de este material una etnografía visual y escrita única, ya que cada año la cámara de la antrópologa recogió un aspecto diferente de este evento celebrado centenariamente por los pueblos tsotsiles. Entre muchos aspectos a los que se puede acceder en este trabajo, la autora resalta la reinterpretación de la historia colectiva en la lucha zapatista que se refleja

[88] Ver Pérez (2008), Baschet (2010).

en la metáfora del carnaval. Aquí se cierra esta segunda ola de trabajos académicos que tocan indirectamente el tema de la autonomía zapatista.

Entre 2013 y 2014 los zapatistas lanzan una iniciativa llamada “La escuelita zapatista”, abren sus puertas a más de 6000 participantes de todo el mundo (incluyendo a la autora de la presente tesis), quienes se hospedaron por tres días en las casas de las familias zapatistas para conocer desde la experiencia la vida cotidiana de la autonomía. Esta fue una forma de democratizar el saber sobre la vida en las comunidades zapatistas y la organización comunitaria. Miles de zapatistas compartieron lo que significaba en sus vidas la organización de la autonomía, la resistencia, los obstáculos a los que se enfrentaban y su historia. Esta iniciativa tuvo por objetivo difudir a gran escala la palabra zapatista civil y fue el momeonto de dar a conocer cuatro publicaciones que los mismos zapatistas prepararon para esta iniciativa “La libertad según los zapatistas”: Gobierno Autónomo I, Gobierno Autónomo II, Participación de las Mujeres en el Gobierno Autónomo, y Resistencia. Estos libros son la explicación de los zapatistas del funcionamiento de sus estructuras autónomas que incluyen testimonios de la etapa clandestina en la que participaron las mujeres y cómo enfrentan las comunidades la guerra de contrainsurgencia en la vida cotidiana.

Baschet (2018) analiza las lecciones de la Escuelita en una perspectiva sistémica y lo que significa esta construcción de los pueblos zapatista frente a la crisis capitalista. El autor muestra en qué sentido, si bien el zapatismo es una experiencia única, puede ser una ventana para pensar en otras formas de organización social no capitalistas que tengan como centro de la acción social el respeto por la vida.

El último trabajo conocido hasta el momento sobre autonomía zapatista en el terrreno, es el realizado por Fernandez (2017). La autora fue invitada por las cinco JBG para documentar el ejercicio de impartición de justicia dentro de la autonomía. Si bien esta publicación sólo presenta el proceso de la zona Selva Tseltal, la autora entrevistó a decenas de autoridades de las cinco zonas zapatistas. Se trata de un análisis colectivo sobre todo tipo de problemas de justicia a los que las JBG se han enfrentado y las distintas formas de resolver cada uno de ellos bajo principios éticos propios, que combian los valores comunitarios y los principios zapatitas. El documento destaca un ejercicio constante de reparación en lugar de castigo.

Dónde se ubica esta tesis

En el conjunto de la literatura sobre zapatismo, no encontramos estudios empíricos que nos permitan comprender en qué la construcción del proyecto político zapatista, en su forma material, filosófica y estratégica, también es producto de una historia de género, y en qué las mujeres zapatistas han aportado a la construcción de una alternativa política. Este es el aspecto en el que esta tesis intenta hacer una contribución. Concretamente, me interesa entender cómo la incorporación de experiencias de género en el zapatismo apunta a la construcción de propuestas político-sociales y económicas que tienen como centro la producción social de la vida.

Esta tesis es la narración de un punto de vista situado y distanciado sobre la construcción y socialización de un proyecto político, que se transformó en una forma de gobierno autónomo en una zona específica del territorio zapatista. Pretendo, además, mostrar que ese proyecto político es fruto de acciones políticas y sociales en el largo plazo en el que mujeres jugaron un papel determinante.

Este trabajo apunta al reconocimiento de trayectorias singulares que transformaron y abonaron al proyecto político zapatista, no de forma espontánea, ni como fruto de la genialidad de dos mujeres, sino como producto de una historia de género de largo aliento socializada entre cientos de mujeres y deliberada en las instancias que tomaron las decisiones donde estas mujeres tomaron lugar. En este sentido, es la historia de mujeres en la inmersión de una organización colectiva y al frente de un poder construido colectivamente a través de un movimiento armado. Con esto he querido contribuir a una lectura distinta al material de estudios sobre zapatismo.

Fillieule et Roux (2009) señalan que una práctica constante dentro de los movimientos sociales es la de borrar el papel fundador de las mujeres en beneficio de una concepción integral del movimiento, normalmente sostenida por hombres. Este tipo de práctica no es un hecho aislado pues obedece a lógicas patriarcales dentro de los movimientos sociales, las cuales, señalan los autores, son "lógicas menos percibidas (y criticadas) que producen una triple invisibilización de las jerarquías de género y de sus efectos en la esfera de actividades militantes" (pág. 13).

De acuerdo con esta preocupación de visibilizar y comprender el papel de las mujeres, considero importante destacar sus aportes en esta construcción, y mostrar cómo se han abierto camino y desde dónde han conseguido dar forma a sus objetivos. Aún si uno de los aspectos importantes del zapatismo es la reivindicación colectiva de sus derechos políticos, considero que el análisis de una carrera militante[89] atípica en su contexto nos permite también entender el todo en la particularidad y viceversa.

Este trabajo fue construido a partir de la narración de tres testimonios: el de Maribel, el de Ana María y el mío, a igual que a partir de entrevistas a distintos actores del zapatismo y a través de fuentes bibliográficas. En este sentido mi propia experiencia en el terreno sólo constituye una parte de este material.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

En la década 1980-1990, el poder político en México da un viraje de un Estado populista a un Estado neoliberal, hecho que entrañó fuertes tensiones entre la política federal y la política estatal chiapaneca. La primera, en vías de una neoliberalización y la segunda, defendiendo los intereses anacrónicos del priismo local. El PRI, en manos de una oligarquía, utilizó los recursos federales para mantener su poder ejerciendo la violencia y control de las comunidades indígenas en Chiapas. Esta situación de represión y el control que prevalecía en el estado, constituía en cierto sentido un obstáculo a la inserción del proyecto neoliberal, sobre todo de cara al programa nacional salinista llamado *Solidaridad*[90] (Womack, 2009), que anunciaba una recorporativización del campo mexicano, ya no en función de un partido de Estado sino en función de un plan económico global.

[89] Uso el término de *carrera militante* en el sentido de Filleule y Mayer (2001) y Filleule (2020).

[90] Solidaridad fue el programa nacional implementado en México de 1988 a 1994, el cual fue el pilar de la política social de corte neoliberal del presidente de la república Salinas de Gortari.

En miras a la transformación liberal del Estado mexicano y como medida cosmética al régimen indigenista, en 1990 el presidente de la república Carlos Salinas de Gortari, ratifica el convenio 169 de la OIT, *Convenio sobre pueblos indígenas y tribales,* que reconoce derechos a los pueblos en diez rubros, entre los que destacan derechos territoriales y a la autodeterminación. En 1992 el cuarto artículo de la Constitución mexicana es reformado en consecuencia: en su nueva formulación, este artículo estipula que "La Ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social..."

Sin embargo, en el mismo año de 1992, el artículo 27 de la Constitución es igualmente reformado, poniendo en cuestión los logros de la revolución mexicana. En efecto, esta reforma suprime las restricciones que impedían hasta ese momento la venta y compra de las tierras colectivas que corresponden al estatus jurídico de "ejidos", incorporando de esta manera las tierras de numerosas comunidades campesinas al mercado.

La insurrección zapatista fue el primer levantamiento que se dio en contra de las reformas neoliberales, particularmente contra el TLCAN[91] y la reforma al artículo 27. De hecho, fueron estas reformas neoliberales las que precipitaron el surgimiento de la insurrección.

El primero de enero de 1994, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), compuesto mayoritariamente por campesinas y campesinos tsotsiles, tseltales, tojolab'ales, choles y una pequeña fracción de mestizos, declaró la guerra al gobierno mexicano por su abandono institucional y por su complicidad en las condiciones que llevaron a estos pueblos a una situación de marginación, explotación y pobreza.

Este ejército indígena era heredero de una larga trayectoria de luchas llevadas por diversas organizaciones campesinas creadas a fines de los años 70 y principios de los 80, y que no habían logrado obtener por una vía política la regularización de las tierras ni una ampliación al reparto agrario. Esta situación de impasse y la marginación de los pueblos

[91] Tratado de Libre Comercio de América del Norte, firmado a fin de 1992 y que entró en vigor el primero de enero de 1994, el mismo día del levantamiento zapatista.

indígenas que los sumía en la más extrema pobreza a nivel nacional fue determinante para la formación de un movimiento insurreccional. Es necesario señalar que una tercera parte de este ejército estaba formada por mujeres indígenas. Esta participación en las filas zapatistas muestra que las causas de la insurrección eran más profundas e iban mucho más lejos que el problema agrario y la situación de pobreza. La acción militar es lo más alejado del papel tradicionalmente asignado a las mujeres en las comunidades de las que procedían. Ubico el interés de esta tesis doctoral precisamente en las razones que llevaron a estas mujeres a involucrarse en las filas zapatistas y en las consecuencias que esta participación generó para el zapatismo.

Así como la militancia en organizaciones campesinas fue un antecedente de organización para los hombres, Kampwirth (2002) señala que hubo varios espacios donde las mujeres adquirieron experiencias organizativas importantes que constituyeron un preámbulo para que éstas transitaran a un lugar que quedaba muy lejos de su rol tradicional de género, como lo fue su participación en el EZLN. Según esta autora, estos espacios de experiencia fueron: los trabajos organizativos promovidos por los equipos pastorales de la Teología de la Liberación, la participación en organizaciones campesinas, la movilidad y los intercambios interculturales que propició la colonización de la selva en los 70, así como la influencia de los primeros grupos de mujeres dedicados a los estudios de la mujer y a discusiones sobre la violencia hacia las mujeres en 1986.

En los testimonios recabados de las primeras mujeres insurgentes (Rovira 1996), ellas explican que las razones que las condujeron a integrarse al EZLN fue darse cuenta que sólo tenían como futuro posible en su comunidad una vida que las atrapaba en un círculo de maternidad en pobreza y enfermedad, y la falta de oportunidades para soñar una vida diferente a la del sufrimiento de sus familiares y de su comunidad en general.

Con la insurrección zapatista la "problemática" de los pueblos indígenas se hace visible en la escena pública, con un fuerte cuestionamiento al Estado mexicano tal como éste existía. La insurrección también puso en evidencia a los pueblos indígenas como sujetos de su propia historia. En consecuencia, el debate sobre los pueblos originarios ya no estaría dado desde una política de Estado, sino sobre la base del diálogo, en el marco del cese al fuego, con una insurrección indígena. Por primera vez en la historia nacional, las

reivindicaciones expuestas por los zapatistas concernieron el derecho de los pueblos indígenas a la Autonomía. Es decir, los zapatistas pusieron a discusión la emergencia de un nuevo pacto de relación entre los pueblos indígenas y el Estado y con la sociedad mexicana en general. Posteriormente, frente al autoritarismo del Estado mexicano y su falta de voluntad política para solucionar el conflicto, la autonomía zapatista siguió su curso por la vía de los hechos y en resistencia[92].

La sociedad civil, mediante marchas multitudinarias, impuso al gobierno federal parar la contraofensiva militar y decretar un cese al fuego el 12 de enero de 1994. El hecho de que el EZLN aceptara el cese al fuego en alianza con la sociedad civil constituiría un paso definitivo en el rumbo que tomó el movimiento en los años siguientes, abriendo la posibilidad de construir la autonomía zapatista como proyecto político, social y cultural de los pueblos en rebeldía. En otras palabras, este cambio de estrategia permitió al EZLN su transformación a un actor político, ya no al frente de un movimiento armado sino de un movimiento social.

En el marco del cese al fuego y del inicio del diálogo con el gobierno federal, las comunidades zapatistas comenzaron su proceso de autonomía, es decir la construcción de un gobierno indígena, organizado en grandes zonas de tierras recuperadas, así como en comunidades que ya estaban asentadas, tal como se estipuló en los acuerdos de San Andrés[93]. De manera general, los acuerdos de San Andrés ratifican el derecho de los pueblos indígenas a la autonomía como una forma de autodeterminación en el marco

---

[92] La resistencia ha sido la estrategia política de los pueblos zapatistas que consiste en no recibir ningún servicio, ni proyecto que brinde el Estado, en tanto éste no cumpla con los compromisos firmados con los zapatistas. La estrategia de resistencia no sólo ha sido una medida de presión política, sino también una forma de protegerse ante las viejas políticas clientelares que el Estado mexicano aplica a cambio de la obediencia política.

[93] Los acuerdos de San Andrés sobre Derechos y Cultura Indígena fueron firmados en febrero de 1996, entre la representación del EZLN y el gobierno Federal. En 2001, el Estado mexicano promulga una ley indígena que niega el espíritu de los acuerdos, principalmente en lo que concierne al territorio y la autonomía política.

nacional. Implican el derecho de los pueblos a organizarse en términos políticos, sociales, administrativos y jurídicos, lo mismo que el derecho a la posesión de la tierra, la gestión de recursos naturales y el derecho a la redefinición de fronteras municipales, sin que esto signifique una secesión con el Estado mexicano[94]. A la fecha, los acuerdos de San Andrés no han sido respetados por el Estado mexicano. Frente a la falta de alternativa política para la solución del conflicto, la autonomía zapatista se fue construyendo por la vía de los hechos, un avance crucial siendo la constitución de las Juntas de Buen Gobierno en agosto de 2003. La creatividad colectiva y su puesta en práctica han sido elementos que han dado legitimidad a la construcción de la autonomía en un marco de resistencia frente al Estado y en medio de una guerra de baja y alta intensidad. Es precisamente alrededor de esta construcción, en un contexto lleno de obstáculos que ponen a prueba la imaginación del movimiento zapatista, que esta investigación se desarrolla.

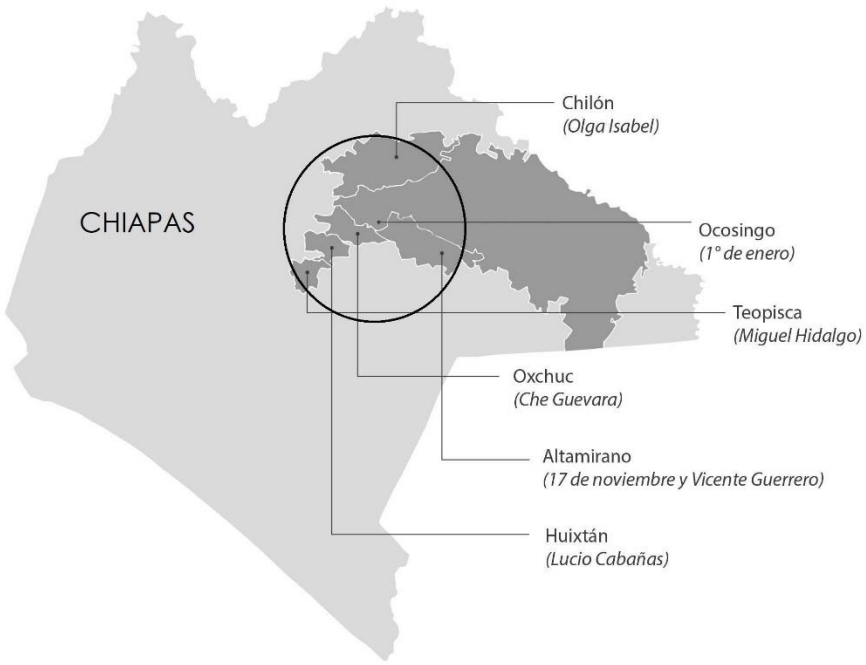
AL ORIGEN DE ESTA INVESTIGACIÓN

La inquietud por desarrollar este trabajo surge de preguntas y reflexiones que emanaron a partir de mi propio testimonio. Llegué a Chiapas en abril de 1995, cerca de Altamirano, en el municipio autónomo 17 de noviembre, cuya cabecera es el pueblo de Morelia[95]. A partir de ese momento, colaboré durante más de 12 años en diversas iniciativas vinculadas a las comunidades zapatistas, primero solo en el municipio 17 de noviembre, luego en la zona que ese municipio conformó con otros seis municipios autónomos: Lucio Cabañas, Che Guevara, 1º de enero, Olga Isabel, Miguel Hidalgo y Vicente Guerrero, ubicados en los municipios oficiales de Teopisca, Huixtán, Oxchuc, Altamirano, Ocosingo, Chilón y

[94] Véase Van der Haar (2005), Hernández y Vera (1998).

[95] Los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ) fueron declarados en diciembre de 1994. Un municipio autónomo está conformado por varias comunidades de una región, habiendo comunidades integralmente zapatistas y comunidades divididas, donde cohabitan familias zapatistas y personas de otras afiliaciones políticas. Esta articulación conforma un territorio rebelde, traslapado con la demarcación en municipios oficiales. Los zapatistas de un mismo municipio autónomo participan en trabajos coordinados para dar forma al trabajo político y social de la lucha zapatista.

Bachajón; véase el Mapa 1, donde el círculo encierra, de modo muy aproximado, el territorio abarcado por los municipios autónomos referidos.

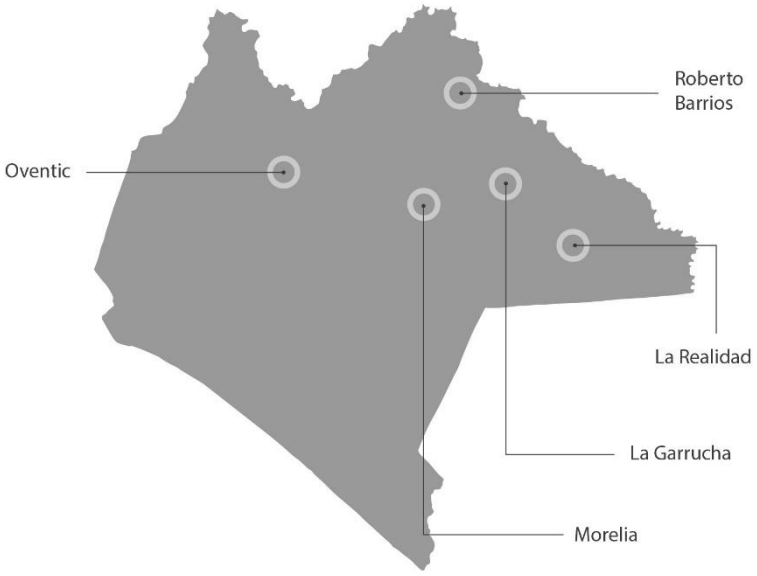


Mapa 1: Extensión aproximativa de la zona de Morelia en Chiapas
Municipios oficiales y municipios autónomos presentes en ellos[96]

Esta zona se articuló alrededor del llamado "Aguascalientes IV", que se convirtió en 2003 en el "Caracol IV". Ambos términos, Aguascalientes (usado de 1996 a 2003) y Caracol (a partir de 2003), refieren a regiones organizativas zapatistas, al mismo tiempo que refieren a la sede de la región, ubicada en una comunidad particular. Aparte de Morelia,

[96] Cartografía: Gabriela Soriano Segoviano.

las otras cuatro sedes son: La Realidad, La Garrucha, Roberto Barrio y Oventic (véase Mapa 2). En este escrito, aludo a la región en la que trabajé como "zona de Morelia".



Mapa 2: Ubicación de las sedes de las cinco regiones organizativas zapatistas ("Aguascalientes", luego "Caracoles")[97]

En una primera etapa, de 1995 a 1999, estuve principalmente involucrada en un proyecto de educación con jóvenes de 17 de noviembre. Estos fueron años marcados por un constante estado de emergencia y el hostigamiento militar, así como por la intensa participación de la sociedad civil –en un inicio nacional y posteriormente internacional– en la creación de iniciativas dispersas de salud, educación, derechos humanos, y tecnología apropiada, entre otras.

[97] Cartografía: Gabriela Soriano Segoviano.

Luego, de 1999 a 2003, acompañé de cerca varias iniciativas impulsadas por la mayor Maribel de creación de las estructuras autonómicas en la zona del Aguascalientes IV, al mismo tiempo que seguí apoyando trabajos de la educación. Finalmente, a partir de la creación de los Caracoles en 2003 y hasta fines de 2007, fungí como asistente técnica de las juntas de buen gobierno del Caracol IV.

Estos doce años constituyen mi experiencia, la cual alimenta en buena parte la investigación que empecé a desarrollar posteriormente, analizando hechos y pensamientos que, en su momento, no se dieron como parte de un proyecto académico, sino de una vivencia individual en medio de procesos colectivos. Regresaré más adelante sobre mi trayectoria personal y sus circunstancias.

Lo que me llevó a querer saber más sobre los orígenes de la participación de las mujeres zapatistas fue lo que observé durante el mandato de Maribel en la zona, de 1999 a 2003. En esos años, las comunidades zapatistas se abocaron a la construcción del proyecto político de autonomía, en el que empezaron a coordinar múltiples tareas a nivel regional, como la creación de un sistema de educación y de salud. Pienso que esta experiencia fue única en ese momento en todo el territorio zapatista y se transformó en el proyecto político que posteriormente avalarían, desarrollarían y haría sentido en los habitantes de los cinco Caracoles, según las diversas interpretaciones que desarrolló cada Caracol.

Asimismo, considero que este proyecto político es producto no sólo de la historia y experiencia de organización y lucha de los pueblos, sino que ha sido modelado por la experiencia de género presente en Maribel y en las mujeres que desde distintas posiciones han participado en el zapatismo. Es decir, forma en cierta medida un proyecto político silencioso (en el sentido de que no suele mencionarse o reivindicarse como tal) en el imaginario de las mujeres que participan en la organización zapatista.

En la participación de las mujeres, existen aspiraciones explícitas e implícitas que han dado contenido al proyecto político. Entre ellas, podemos enunciar la aspiración a transformar la vida comunitaria sin renunciar a ella, la posibilidad de imaginar para las y los niños un futuro posible en sus propios pueblos, la posibilidad de aprender, de tener libertar de movimiento y participación. Esta información es accesible en la mayoría de

las entrevistas públicas que se han realizado a mujeres zapatistas sobre los motivos de su participación en la lucha armada[98], así como en las primeras experiencias de la organización en el trabajo comunitario (documentado en el capítulo II).

No se trata de un proyecto distinto ni disidente a la causa zapatista. Más bien, se trata de un aporte político que el zapatismo incorporó a su agenda de lucha, en la que confluyen varios proyectos encaminados a una transformación política amplia distinta a la capitalista. Es decir, el contenido que dio forma a la autonomía zapatista es uno de estos proyectos políticos y es el fruto de muchos esfuerzos que han permitido la participación política de las mujeres desde los orígenes de la organización.

En este sentido, cuando me refiero a "proyecto político" no quiero decir un programa revolucionario con objetivos, demandas y principios declarados como base de una lucha. Por "proyecto político", más bien aludo al conjunto de experiencias colectivas, coordinadas, organizadas y encaminadas explícitamente a la transformación de la realidad comunitaria. Estas experiencias se desarrollaron en la búsqueda de soluciones a necesidades en base a ensayos, errores, aciertos y evaluaciones. Me refiero a un esfuerzo colectivo de toda la población de una comunidad para crear un bien común en un ejercicio de autonomía, según sus parámetros culturales, en el marco político que el zapatismo abrió. La experiencia común se explicitó e institucionalizó en el quehacer cotidiano de comisiones y se integró a los espacios de toma de decisiones de cada comunidad. Esta experiencia implicó un ejercicio de distintas formas de poder que requieren ser analizadas. En resumen, se trata de una serie de acciones coordinadas con un fin, desde y para la autonomía.

ORGANIZACIÓN DE LA TESIS

Esta tesis está organizada en 6 capítulos en los que, a partir de la trayectoria de Maribel y algunos fragmentos de la trayectoria de Ana María, se revela un hilo conductor: *la*

[98]Véanse Miranda (1994), Rovira (1997) y Klein (2014), entre otros.

experiencia de género en la experiencia política. A lo largo de la narración, podremos ubicar este hilo conductor en tres momentos de experiencia: la experiencia temprana, analizada en el capítulo 2; la de la formación política presentada en los capítulos 3 y 4; y finalmente, la puesta en práctica de la experiencia, desarrollada en los capítulos 5 y 6.

En el capítulo 1 "Procedimiento Teórico metodológico", presento una explicación de cómo este documento que se alimenta principalmente de las narraciones de experiencias particulares (individuales) de sucesos colectivos. Esto sólo pudo ser posible gracias a la reconstrucción histórica de eventos y su reflexión en conjunto, principalmente con Maribel, y posteriormente también con Ana María.

En el capítulo 2 "La experiencia de la lucha por la tierra a la prueba del sistema de fincas: vivencias del colonialismo interno", inicio la reflexión, a partir de elementos históricos, de cómo se construyó la experiencia política y de género en dos de las mujeres que alcanzaron el grado más alto en la estructura zapatista. Muestro cómo esta experiencia temprana marca su forma de entender su quehacer político.

En el capítulo 3 "Génesis de un proyecto silencioso: la construcción de la experiencia organizativa", muestro que la participación temprana de mujeres en la estructura militar fue un hecho determinante para el crecimiento masivo de la organización. Al igual que esta participación temprana permitió llevar a cabo los primeros trabajos políticos organizativos en la comunidad, también generó espacios de encuentro y trabajo con las mujeres a reclutar. Es justo en este trabajo con las mujeres que tanto Maribel como Ana María iniciaron la concepción de un proyecto político social posible para la transformación de la comunidad, basado en aspiraciones compartidas con las mujeres.

En el capítulo 4 "El levantamiento desde la Ley Revolucionaria de Mujeres", muestro cómo, a partir de los encuentros previos con mujeres, la experiencia de la guerra se atravesó con la bandera del derecho de las mujeres a la participación política, plasmado en la *Ley Revolucionaria de Mujeres*. Además, presento algunos elementos que permiten ver que la experiencia de las combatientes zapatistas en el momento de la guerra también se desarrolló a partir de una vivencia del género. Finalmente, destaco cómo la preparación de la guerra y el mismo levantamiento constituyen un aprendizaje estratégico que

permitió a Maribel y a Ana María avanzar en una trayectoria militar que las colocaría más adelante en una posición de poder.

En el capítulo 5 “Puesta en práctica de un proyecto político: autonomía zapatista en la zona de Morelia”, narro el mandato de la mayor Maribel, siendo la primera vez que ella contó con un alto grado de libertad estando al frente de decenas de pueblos. A partir de algunos relatos de la organización entre comunidades, que dio por fruto la autonomía en esa zona, muestro cómo la forma de ejercer su cargo en conjunto con las comunidades es la condensación de las experiencias político-históricas y de género transmitidas en la puesta en marcha del proyecto político de autonomía.

En el capítulo 6 “Un proyecto de paz versus la lógica de la guerra: las JBG y los desafíos para las nuevas generaciones”, argumento que la experiencia desarrollada en la zona de Morelia significó la puesta en práctica de los acuerdos de San Andrés y por lo tanto era un proyecto pensado como un proyecto de paz, pero que el incumplimiento de estos acuerdo implicó continuar en una lógica de guerra y, por ende, en una lógica patriarcal que encuentra eco tanto al interior como al exterior de la organización. Esta situación tuvo por consecuencia la salida de Maribel y otras mujeres zapatistas, lo que representó una importante pérdida de pensadoras zapatistas. Sin embargo, el camino que fueron abriendo las mujeres a lo largo de varias décadas de zapatismo también ha permitido que hoy en día nuevas generaciones de mujeres puedan acceder a la participación política y a una diversidad de cargos, teniendo por desafío la construcción de la autonomía en medio de una guerra que apuesta al desgaste del movimiento.

En las conclusiones, hago una síntesis del recorrido analítico de esta investigación, partiendo de mi propia experiencia y de cómo, en base a esta, se abrió un camino de aprendizaje. Destaco las principales enseñanzas alcanzadas, así como las interrogantes que quedan para futuras cavilaciones.

Por último, me gustaría dejar claro que, si bien mucho de este trabajo fue un trabajo de reflexiones conjuntas con varias actoras, lo plasmado en este escrito es de mi estricta responsabilidad y no deja de ser la expresión de mi punto de vista personal.

CAPÍTULO 1
PROCEDIMIENTO TEÓRICO METODOLÓGICO

En este capítulo, explico la metodología que apuntala esta investigación, ubicando en particular cómo se originó y a qué retos se enfrentó, y detallo en qué autores y teorías he encontrado resonancias y soporte para mis reflexiones. Aclaro aquí cómo mis decisiones metodológicas fueron moldeadas por mi recorrido personal primero a través del movimiento zapatista y solo en un segundo tiempo desde un ámbito académico, ya que mi interés por este movimiento inició mucho antes de esta investigación doctoral.

Este capítulo está organizado de la siguiente forma: a) justifico la necesidad de reflexionar en torno a mujeres como actores individuales dentro de un movimiento que privilegia el concepto de actor colectivo; b) presento los antecedentes de esta investigación; c) describo mi experiencia en el terreno, así como la metodología empleada en el análisis de la experiencia propia y colectiva, y d) finalmente, expongo el enfoque teórico y analítico que empleo para el tratamiento de los datos.

1.1 MUJERES ACTORAS VS ACTOR COLECTIVO ANÓNIMO

La pretensión de un trabajo de tesis doctoral sobre un movimiento durante su desarrollo, en medio de una guerra de baja intensidad y de múltiples tensiones políticas internas y externas, resulta todo un desafío metodológico. Por un lado, en el caso del zapatismo, porque los mismos protagonistas del movimiento han decidido no participar en investigaciones académicas, no invertir tiempo en análisis externos de su propio proceso. Por el otro, en el caso de esta investigación, porque considerando que en su discurso público el movimiento zapatista ha enfatizado una construcción colectiva de unidad, donde el actor principal está compuesto de hombres y mujeres anónimos, parece inadecuado visibilizar la participación política de las mujeres, así como sus aportes y obstáculos particulares.

Bajo esas condiciones, la realización de este trabajo ha significado ir a contracorriente de la lógica de acción y pensamiento del propio proceso zapatista. En consecuencia, no sólo no ha contado con la autorización para hacer entrevistas ni el apoyo de las actuales autoridades zapatistas, sino que incluso se topó con la incomprensión de diversas personas que acompañan el zapatismo.

Entonces, ¿para qué insistir en un trabajo de esta naturaleza, si las condiciones para una reflexión conjunta y respetuosa de la voluntad de los zapatistas no parecen dadas?

De entrada, si bien es legítimo que un movimiento aspire a ser y a mostrarse como un actor colectivo, sin distinción de género, considero necesario comprender la acción de las mujeres, las más de las veces invisibilizada y diluida en la colectividad dominante, donde finalmente sus aspiraciones se funden y desaparecen. Una y otra vez se ha corroborado esa experiencia, en distintos procesos históricos donde las mujeres se implicaron en la construcción del proyecto común de transformación de la vida. En este sentido, estudios sobre otros procesos revolucionarios en América Latina han sido documentados por Falquet (2003); Rivera *et al.* (1995); Murguialday *et al.* (1996) y Kampwirth (2002). Estos estudios muestran que, en diferentes experiencias revolucionarias, aun si las mujeres formaron parte del movimiento y accedieron a puestos de responsabilidad y mando, no consiguen sus propios objetivos de género dentro de la lucha, pues éstos son considerados como secundarios por las direcciones políticas, ocupadas por hombres. Incluso, cuando se consiguen avances en los objetivos de género, se diluyen una vez alcanzada la paz, pues quedan supeditados a una estructura patriarcal.

Por otro lado, considero que la reflexión sobre el conocimiento que emana de los procesos colectivos es fundamental para comprender el momento histórico presente, del que me siento parte y soy contemporánea. En este sentido, en términos de Bourdieu, concuerdo con que la sociología es también un campo de batalla y considero necesaria una sociología de la emancipación social basada en una mirada crítica.[99]

[99] Ver Boltanski (2009).

Comprender la experiencia particular de lo vivido en forma colectiva resulta importante, aun si el contexto plantea retos que impliquen adaptarse metodológicamente. Asumí, entonces, que mi propio testimonio era el material clave y que debía indagar posibilidades diferentes a las de una investigación convencional. En esta búsqueda, muy lentamente, llegué al trabajo con otras mujeres cuyas trayectorias habían marcado la experiencia zapatista y cuya historia de participación, sin embargo, había sido borrada en el proceso de construcción colectiva del que ya no formaban parte. De ese modo, esta investigación tomó la forma de un conjunto de testimonios, trayectorias y reconstrucción de situaciones que nos permitieron, a ellas y a mí, construir una mirada en común desde nuestras distintas experiencias. Eso significa que intento recrear un punto de vista de lo colectivo, a partir de historias individuales.

Lo observado en mi propia experiencia fueron individuos tomando decisiones sobre su realidad colectiva, escogiendo en cuáles acciones participar y en cuáles no. Estas decisiones tenían que ver con las prioridades de cada persona, determinadas muchas veces por los problemas del día a día. Así, comprendí que el cambio en las prioridades surgidas de lo cotidiano formaba parte de las circunstancias que determinaban la transformación social. En síntesis, a lo que accedí es al conjunto de acciones individuales que, de forma articulada, participaban en la formación de un todo. Por estas razones, mi enfoque enfatizó la descripción de situaciones que permitieran comprender lo colectivo a partir de eventos particulares, más que pensar en una composición general que determina lo particular. Este punto de vista me llevó a elegir el concepto de "actores" en lugar del de "agentes", puesto que considero que se trata de individuos inmersos en distintos niveles de acción como resultado de sus propias decisiones, más que de individuos que ejecutan acciones previamente determinadas.[100] Abundaré más adelante sobre el tema.

En consecuencia, la materia esencial y punto de partida de mis cavilaciones son los testimonios y experiencias de un reducido número de actores, entre los que me incluyo. Asumo plenamente esta orientación metodológica que, más que una limitación, es una

[100] Ver Boltanski (2009), Touraine (1965 y 1984), *inter alia.*

delimitación de mi objeto de estudio. Efectivamente, si bien estos datos carecen de una perspectiva amplia o cuantitativa, dan acceso a una rica trama de eventos, decisiones y vivencias únicas, reveladoras de los procesos sociales y culturales de largo alcance que se gestan en la experiencia zapatista.

Otro de los retos analíticos de este enfoque ha sido articular acciones que, aunque parecían desarrollarse en tiempos de paz, eran atravesadas por un contexto de guerra.

Un desafío más fue tener presente que se trata de una sociedad que no se piensa a sí misma en el marco del Estado nación. Esto implica precisar los elementos que la instituyen como sociedad y el proceso de relación colonial que la demarca del resto de la sociedad mexicana.

Por último, llevar a cabo un análisis en donde el género no se piensa necesariamente desde la libertad individual, sino como parte de una colectividad, ha requerido indagar más sobre cómo las mujeres piensan su proceso de liberación.

1.2 LAS ETAPAS PREVIAS A ESTA INVESTIGACIÓN

Para ubicar mejor el desarrollo de esta investigación, considero importante señalar que es la continuidad de una reflexión iniciada en dos trabajos previos. El primero fue la tesis con que obtuve el diploma en sociología general de la EHESS (Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales, por sus siglas en francés), *Autonomía Zapatista 1995-2007: una ventana sobre lo posible. Fragmentos de un testimonio.*[101] Se trata de una etnografía en la que presento la reconstrucción de algunos eventos de la autonomía, en la zona de Morelia. Los pasajes ahí expuestos permiten entender cómo los pueblos se organizaron y echaron a andar el proceso de autonomía en esa zona.

[101] El documento fue presentado en 2010, originalmente en francés, con el título de *Autonomie Zapatiste 1995-2007: une fenêtre sur le possible. Fragments d'un Témoignage*, bajo la dirección de Yvon le Bot y Michel Wieviorka.

El segundo documento fue la tesis para obtener el grado de maestría en sociología general de la EHESS, *Espacios de transformación en la autonomía zapatista: la participación de las mujeres*.[102] Ahí presenté algunos episodios de vida de cuatro mujeres de generaciones distintas, así como espacios de participación diferenciados en la organización zapatista. A partir de estas breves semblanzas, muestro que las mujeres tenían razones muy propias para involucrarse en la lucha zapatista y que, de hecho, su participación es distinta a la de sus compañeros.

A partir de estas dos reflexiones, comprendí la necesidad de analizar y profundizar en cada una de ellas **cómo la participación temprana de las mujeres ha incidido en el proyecto político**, tema de esta tesis doctoral. Una parte de las reflexiones elaboradas en los documentos anteriores alimentará esta nueva perspectiva: la de la participación política de las mujeres, análisis que no fue trabajado en las investigaciones anteriores.

1.3 DE DÓNDE PARTE LA INVESTIGACIÓN

Como mencioné antes, este trabajo nació de la necesidad de comprender y de reflexionar sobre los aprendizajes de la experiencia y práctica colectiva, en el proceso de construcción de la autonomía zapatista. El punto de partida es mi propia experiencia y testimonio, que data de abril de 1995 a octubre de 2007. Es importante aclarar que mi participación durante este periodo fue de carácter solidario con la lucha zapatista, sin pensar que esta experiencia me llevaría a la reflexión académica hoy en curso.

Para su análisis, he dividido mi testimonio en tres momentos y perspectivas de participación. El primero, de **observación participante**, inicia con mi llegada a las comunidades zapatistas en abril de 1995. Fue mi primer acercamiento a comunidades indígenas organizadas, el cual viví desde la mirada de quien era entonces: una estudiante

[102] El documento fue presentado en 2011, originalmente en francés, con el título de *Espaces de transformation dans l'autonomie zapatiste: la participation des femmes*, bajo la dirección de Michel Wieviorka.

universitaria de la ciudad. Esta mirada se fue transformando al involucrarme en un proyecto de educación que formaba parte de las iniciativas de la sociedad civil en solidaridad con las comunidades zapatistas. El proyecto acompañó la transformación de un municipio autónomo a lo largo de cinco años, durante los cuales se implicaron jóvenes hombres y mujeres de más de cuarenta comunidades del municipio autónomo 17 de Noviembre. A pesar de que en esta propuesta participaron decenas de jóvenes zapatistas, las comunidades mantuvieron distancia con lo que percibían como un mero proyecto solidario, externo a la iniciativa de los propios pueblos.

El segundo momento es el de **participación en la construcción de la experiencia colectiva.** En 1999 fui invitada a participar en el proceso, a cargo de las comunidades, que determinaría la educación autónoma en la zona de Morelia. Siete municipios autónomos trabajarían en él de forma coordinada. Este periodo fue fundamental en mi entendimiento de los pueblos y la construcción de su autonomía, por dos razones. La primera fue que los papeles se invirtieron respecto de la primera iniciativa de educación, de manera que mis actividades quedaron subordinadas a las iniciativas del conjunto de los actores zapatistas. La segunda fue que, de principios del año 2000 hasta finales de 2002, mi participación quedaría profundamente marcada por el hecho de vivir de tiempo completo en una comunidad zapatista en el seno de una familia, circunstancias que cambiaron por entero mi perspectiva de la organización de los pueblos y de sus protagonistas. Es sobre todo este periodo el que me permitió comprender muchas de las dinámicas subjetivas en la participación política y cómo ésta se integra a la vida cotidiana de una familia y de una comunidad.

El último momento es el de la **síntesis y acompañamiento de la experiencia colectiva.** Durante el periodo de 2003 a 2007 tuve el honor de acompañar el proceso de la Junta de Buen Gobierno “Corazón del Arcoíris de Nuestra Esperanza”, **a través del apoyo técnico** en la gestión de algunos proyectos solidarios. Ésta fue una oportunidad única que me permitió conocer dos generaciones de participantes de la Junta de Buen Gobierno, su organización y su relación con los pueblos y con distintos actores.

Desde estos lugares, pude testimoniar prácticas cotidianas de las y los protagonistas del zapatismo; así como conocer algunas de las ideas que acompañan esta construcción de autonomía y cómo se tejen las múltiples relaciones implicadas en ese proceso.

1.4 TRATAMIENTO DE LA INFORMACIÓN

1.4.1 La vivencia de la experiencia

La dinámica de transformación y construcción de autonomía es casi imperceptible para un ojo ajeno a la comunidad, donde la vida puede dar una apariencia de quietud y de monotonía. En la impresión de un tiempo estático, pareciera que no pasa nada más allá de la dinámica cotidiana productiva, doméstica y religiosa. Lo mismo sucede con la dinámica política, que va tomando lugar en pequeñas y discretas acciones, en un paisaje de campo con pequeñas casas de tabla, a veces muy dispersas, sin más espacios comunes que la iglesia o la escuela para los niños.

En los pueblos zapatistas es muy difícil acceder a las asambleas. De la misma manera, lo es acceder al pensamiento subjetivo, en un contexto en el que al parecer todo está enmarcado por el pensamiento colectivo y de adscripción política. Existe un discurso común basado en los referentes y principios políticos compartidos, que de hecho dan un sentido de pertenencia y recrean una identidad zapatista que tiende puentes con otras y otros.[103] Encontrar el sentido particular y subjetivo que motiva a los individuos a optar por una acción colectiva y que les supone implicarse desde todos los aspectos de su cotidianidad no es, en cambio, tan evidente. La barrera para comprender lo subjetivo no sólo está presente por tratarse de una organización político militar, sino también porque es parte de una dinámica de resistencia cultural que ha permitido a los pueblos defenderse

[103] Un ejemplo de estos discursos son los emitidos en los "Encuentros de los zapatistas y los pueblos del mundo", celebrados en 2007, donde cientos de autoridades civiles zapatistas transmitieron a la sociedad civil su experiencia en la autonomía y los principios que la sustentan.

de la dominación cultural y política de los *caxlanes.*[104] Me refiero a que existe una frontera simbólica entre lo interno y lo externo de la comunidad. El idioma, los secretos o los espacios de curación, entre otros, no son espacios abiertos al de afuera. En este sentido, una identidad política homogénea representa también una forma de unidad y fortaleza, valores muy importantes en los pueblos de Chiapas, en general.[105]

El haber podido convivir con pueblos zapatistas por un periodo largo y continuo me ha permitido comprender distintos escenarios y entender cómo tejen sus redes de relaciones. Sin embargo, aun siendo acompañante de largo plazo, muchos elementos escapan a mi comprensión, en un campo cultural en el que, a pesar de haber pasado mucho tiempo y haber sido aceptada por las comunidades en sus espacios íntimos, siempre fui considerada una compañera que no pertenecía a la comunidad.

1.4.2 La reconstrucción de la experiencia

Uno de los desafíos en la reconstrucción de mi experiencia fue narrar situaciones y eventos que no fueron documentados en su momento y que, por el tiempo transcurrido desde entonces hasta el momento de esta reflexión, aparecían como recuerdos borrosos, incompletos, incoherentes o como una amalgama de distintos sucesos y temporalidades condensadas. De esos recuerdos fue siempre difícil determinar cuáles eran significativos y en qué sentido lo eran.

Al inicio de la escritura de mi testimonio, las experiencias comenzaron a emerger de un caos de información en el que se mezclaban los eventos desvinculados de una temporalidad. Poco a poco, tomaron forma y aparecieron como pequeños fragmentos, como un gran mosaico de experiencias en forma de fractales relacionados con múltiples dimensiones de la realidad. En esta etapa de recuperación y escritura, acompañarme del

---

[104] El término *caxlán* es una adaptación a los idiomas mayas de la palabra *castellano*. Designó en su origen a los colonizadores españoles, pero en la actualidad designa a todos los mexicanos no indígenas, portadores de la cultura dominante.

[105] Rus (2004) ilustra algunos de estos referentes culturares para los pueblos de Chamula, refuncionalizados por el Estado a través de la usurpación de cargos políticos.

programa filosófico de William James (2007), que él denomina “empirismo radical”, fue realmente clarificador sobre el valor de cada vivencia, sobre cómo se construye y cómo aprender de ella. Para James, el conocimiento sólo se puede adquirir de forma empírica. La experiencia porta la explicación sobre la parte, sobre el individuo; en consecuencia, el todo se elabora como una colección y lo universal es una abstracción, no un hecho objetivo. Como dice James (pág. 66): “el conocimiento de las realidades sensibles viene a la vida sucesivamente al interior de la experiencia”.

A partir de este ejercicio de reconstrucción y análisis de la experiencia, emanaron aspectos que no habían sido conscientes durante la vivencia. Uno de ellos fue la mirada hacia el quehacer de las mujeres en el proceso de participación política. Esta inquietud surgió en el ejercicio de reconstrucción de hechos. Es decir, en el momento en que la realidad puede quedar fotografiada, detenida, es posible también detener la mirada en elementos que no representaron fuente de preocupación cuando se vivenció el evento.

Por esas razones, me atrevo a afirmar que es la experiencia vivida en el terreno de esta investigación lo que me llevó al campo de la sociología y, posteriormente, al estudio de los feminismos; y no al revés, como suele ocurrir en la investigación académica convencional. Desde esta perspectiva, **defiendo la experiencia, en particular la experiencia de lo colectivo, como una fuente primaria de conocimiento y de teoría.**

A partir de este testimonio, desarrollado en un periodo largo y continuo, me intereso por rebasar la mirada vivencial y pretendo profundizar en el conocimiento que emana de la misma realidad y que no necesariamente aparece sólo en el ejercicio de memoria y reconstrucción de hechos. Para ir más allá de la experiencia, es necesario indagar sobre lo que no es evidente al observar la realidad. Esto significa que la comprensión de los elementos históricos que influyeron en un determinado momento o en una determinada situación me abrió una nueva perspectiva de lo vivido. De igual forma, fue necesario indagar sobre varias capas de experiencias, que dan otra lectura de los hechos; así también, entender cómo estaban tejidas las relaciones en el momento de los cortes históricos del análisis.

1.4.3 Otras fuentes primarias de conocimiento

Uno de los retos enfrentados por esta investigación fue la imposibilidad de volver al terreno para trabajar con los actores que actualmente construyen la autonomía zapatista. En su origen, esta investigación fue pensada como una restitución de hechos que permitiera una discusión y análisis colectivos del conocimiento generado a partir de una práctica colectiva. Por razones propias —y legítimas— de la misma organización zapatista, esto no ha sido posible. En este sentido, los distintos eventos descritos en este trabajo no pudieron ser enriquecidos y confrontados con la comprensión y mirada reflexiva de una cantidad significativa de testigos y actores. No obstante, sí pude apoyarme con el testimonio de algunas de las protagonistas del periodo que abarco en este trabajo. Entre ellas, dos de las mujeres que consiguieron ocupar uno de los cargos más altos en la organización de zona. Poder contrastar los distintos testimonios fue fundamental para ir más allá de la experiencia individual y subjetiva.

Para elaborar una comprensión conjunta de lo colectivo, me he apoyado en la trayectoria de Maribel, que es el hilo conductor de toda la investigación. También he retomado fragmentos de la trayectoria de Ana María.

En un segundo nivel de testimonios, he incorporado entrevistas a familiares de Maribel, así como de otras y otros actores involucrados en las distintas etapas que conforman la experiencia colectiva de la zona hoy constituida como Caracol de Morelia, aunque en la actualidad ya no participen directamente.

De igual manera, para completar el trabajo etnográfico, me he apoyado a través de entrevistas en otras fuentes: distintos actores que desde distintos espacios —tanto de la Teología de la Liberación como de organizaciones no gubernamentales— han atestiguado, también, la experiencia zapatista.

Por último, han sido importantes varias entrevistas públicamente disponibles[106] y la documentación bibliográfica de la historia de estos pueblos.

1.4.4 Reflexividad conjunta de lo colectivo

Como he dicho antes, no fue fácil ni evidente saber cómo iniciar una reflexión desde la distancia. Pero en la búsqueda descubrí que no era la única persona que tenía necesidad de entender lo que habían significado todos esos aprendizajes colectivos. Esto salió a la luz al socializar esta inquietud con algunas de las mujeres con quienes había trabajado y compartido una experiencia de construcción de lo colectivo, a pesar de que algunas de ellas ya no participaban en los trabajos zapatistas. Entonces se hizo evidente la necesidad común de comprender la experiencia que había transformado nuestras vidas. De esta manera inicié una reflexión, principalmente, con Maribel, que había tenido a su cargo muchos de aquellos procesos de transformación.

Sin embargo, a pesar de esta necesidad imperiosa de "comprender", fue necesario superar el sesgo de autocensura que surgía tanto en Maribel como en mí misma. Era como si la experiencia vivida no nos perteneciera por el hecho de ya no participar. El temor de que las y los que habían sido nuestros compañeros de lucha juzgaran incorrecta nuestra voluntad de analizar se convirtió en un sentimiento que pesó demasiado, al punto de no hallar conciliación entre el hecho de haber sido parte de un proceso en el que invertimos esfuerzo, voluntad, tiempo de vida y corazón, y el de ya no estar en él. Pero este mismo sentimiento se fue convirtiendo en una pregunta pendiente: ¿por qué a pesar de estar fuera de la organización, estas mujeres seguían considerando la experiencia zapatista como alternativa política?

Los materiales que documenté en la primera etapa de reflexión se convirtieron en el dispositivo para nuevas reflexiones. Es decir, en un material concreto con el que pude transmitir a mis interlocutoras la importancia de una reflexión escrita sobre la experiencia colectiva. Para mí, contar con estos escritos, recogidos en las tesis antes mencionadas,

[106]Ver Rovira (1996), Rojas (1994), Klein (2014), *inter alia.*

había significado el inicio de nuevas preguntas y la disposición de una memoria que me ayudara a comprender muchos de los procesos de construcción colectiva en torno a la autonomía zapatista. Al compartir estos materiales, desaparecieron muchas de las reticencias encontradas al inicio, para dar paso a una serie de encuentros con Maribel, Ana María y dos mujeres más que prefirieron mantener el anonimato. Nos reunimos para leer lo escrito y permitirnos hablar sobre la experiencia, con la distancia suficiente para analizar los hechos detenidamente. Planteamos preguntas que nos animaron a indagar sobre los elementos históricos y de género determinantes en lo que había sido la construcción colectiva, así como en lo que había dificultado nuestra participación dentro del mismo proceso. Esta serie de reuniones nos permitió así restituir la historia de nuestra participación. Fue entonces que tuve el visto bueno y el acuerdo de estas mujeres para continuar con la investigación que se transformaría en parte de esta tesis doctoral.

En los mismos encuentros vimos la necesidad de incorporar otras experiencias que complementaran nuestra mirada. Así llegamos a realizar entrevistas a algunos familiares de Maribel y nos lanzamos a la búsqueda de otras dos mujeres clave, entre ellas Ana María, quien aportó elementos históricos que faltaban para completar y comprender mejor el punto de interés de este trabajo: el aporte de las mujeres al proyecto político zapatista.

Contrastar puntos de vista desde posiciones distintas nos permitió, por un lado, comprender aspectos que escapaban a nuestro análisis individual. Por otro lado, recrear una vivencia colectiva que nos conectaba con una mirada actual y distanciada de eventos pasados. De igual forma, logramos ubicar el presente a la luz de nuestras propias trayectorias. Por ejemplo, para Maribel, la vuelta a su pueblo después de una larga ausencia significó entender la realidad de la que salió. Los años de su intensa participación política militar la colocaron en otra posición dentro de su comunidad y de su propia familia. Esto es, que aun cuando en la actualidad ya no ocupa ningún cargo, su posición no es la misma que la del común de las mujeres de su pueblo. La experiencia vivida transformó no sólo su persona, sino la forma en que la gente la veía, lo que determinó una nueva forma de relación con su comunidad. Lo mismo sucedió con otras mujeres zapatistas cuya implicación, ya sea política o militar, cambió también su posición en su entorno, aun si en ese entorno todavía debieran enfrentar las inercias de una cultura patriarcal.

En síntesis, la reflexión conjunta con estas mujeres se desarrolló como una metodología heurística, gracias a la cual logramos analizar nuestra experiencia. Si bien este análisis resulta de las miradas individuales de pocas mujeres, constituye un punto de vista informado y consistente sobre una construcción colectiva. En el proceso, pudimos cuestionar y reflexionar sobre la historia y nuestra condición de género en ella. En este sentido, lo que hicimos recuerda lo que propone Cornejo (2016). Según esta autora, la categoría de género ha sido vaciada del contenido político con el que nació históricamente, por lo que es necesario devolverle ese carácter, a partir de procesos colectivos emancipadores.

1.4.5 Un punto de vista frente a una experiencia colectiva y multivivencial

Una de las principales dificultades de elaborar esta reflexión es que se trata de una mirada y análisis particular sobre la construcción de un saber y práctica colectivos. En este sentido, si bien todos los hechos podrían ser corroborados en el terreno y con los actores en cuestión, no pueden ser un retrato fiel de la realidad. Como en toda investigación social, lo que se ofrece es un punto de vista.

Parte de las dificultades arriba mencionadas se encuentra en la reconstrucción de conversaciones. Ha sido un enorme reto ser fiel al mensaje de los actores, poniendo en relieve las circunstancias en que se dio una determinada conversación, así como su tono e intención. Mi objetivo fue ir más allá de lo que pude haber comprendido en un momento dado. Pero se trata de reconstruir conversaciones sostenidas en distintas temporalidades y con intenciones muy diversas. En este sentido, los mensajes reconstruidos no tienen la "fidelidad" ni la intencionalidad de entrevistas grabadas, y pasan por el filtro de mi propia interpretación. A pesar de esas limitaciones, su importancia radica en que aporta elementos para ilustrar al lector algunas interacciones que me hicieron comprender una determinada situación o descubrir un punto de vista particular sobre algún proceso colectivo.

La interpretación de este proceso colectivo es un punto de vista entre otros, con la esperanza de que esta mirada contribuya a una mayor comprensión de la compleja realidad. En su texto "La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política

sociales" (1984), Max Weber afirma que la realidad sociocultural no es objetiva ni regida por leyes universales, sino variable y subjetiva. En ella se encuentra toda la diversidad de la acción humana, la cual no es posible abordar de otra forma que no sea a partir de la subjetividad propia del científico social. Es decir, a través de "juicios válidos que suponen siempre la elaboración lógica de lo intuitivo" (Weber, 1984). En este sentido, se trata de la elaboración de un conocimiento de la diversidad, contenido en un punto de vista particular.

1.5 ENFOQUE METODOLÓGICO Y PREGUNTAS QUE GUÍAN EL ANÁLISIS

Este trabajo pretende dar elementos para comprender lo que ha significado **la participación de las mujeres en la construcción del proyecto político zapatista.** Bajo esta mirada, articulo los capítulos de carácter histórico de acontecimientos previos al levantamiento, las trayectorias de algunas mujeres que participaron desde la fundación de la organización, así como los pasajes de construcción de la autonomía documentados desde mi propio testimonio. Todo esto, con el fin de dar respuesta, entre otras preguntas, a la siguiente: **¿cómo la temprana participación de las mujeres ha incidido en el proyecto político zapatista?**

Para responder a esta pregunta, ha sido necesario indagar sobre los eventos históricos que influyeron tanto en la vida de las mujeres que analizo en esta investigación, como en la de sus comunidades. Es así importante comprender las circunstancias políticas y sociales —tanto como los referentes culturales y de género— donde las mujeres tuvieron que abrirse paso para participar. De igual manera, es necesario examinar qué elementos propiciaron estas participaciones y qué obstáculos enfrentaron.

Una vez creadas las condiciones para la participación de las mujeres en el campo político militar, ha sido importante comprender las contradicciones personales, sociales y políticas enfrentadas por ellas para hacer real su participación, y las consecuencias de implicarse en la organización, tanto en el ámbito personal como de sus comunidades. Me intereso por comprender cómo resolvieron estas mujeres las tensiones entre sus aspiraciones y su participación dentro de una estructura militar. De igual manera, conocer las motivaciones

subjetivas de su participación y, en términos políticos, qué ha significado de cara a la sociedad que construyen y a una guerra frente al Estado.

Asimismo, es necesario comprender la acción de las y los actores zapatistas en su conjunto, es decir, la acción política, militar y de autonomía. Sin embargo, el centro del análisis son **las mujeres zapatistas**. Principalmente, me enfoco en algunas mujeres cuyas trayectorias, si bien excepcionales, comparten elementos históricos y sociales que las han colocado en una condición de género común a la diversidad de mujeres que comparten la lucha zapatista. Me intereso por comprender las experiencias individuales y colectivas de las mujeres en cuestión, así como las consecuencias de su acción y los discursos que han elaborado a lo largo de su propia trayectoria.

En este sentido, daré prioridad a las distintas voces de este proceso y a los hechos observados desde mi propia participación. No pretendo afirmar que las acciones zapatistas sean aisladas, ni que se trate de sociedades cerradas. Pero tampoco suscribo los análisis que sostienen que la emancipación de las mujeres proviene sólo de actores externos (la Iglesia de la Teología de la Liberación, las ONG progresistas, los intelectuales urbanos de las FLN, entre otros)[107] que iluminaron al conjunto de las comunidades. Sin negar la importancia y la contribución histórica de estos actores en la construcción zapatista, mi enfoque es, más bien, desde el lugar de la experiencia. Me intereso por comprender la situación,[108] es decir, la relación entre los distintos actores, las ideas que impulsaron acciones individuales y colectivas; pero sobre todo me interesa visibilizar cuál ha sido el aporte, la voz y el pensamiento de las mujeres zapatistas. De esta manera pretendo ir más lejos de los análisis y los discursos, incluso dentro del mismo zapatismo, que describen a las mujeres como beneficiarias de esta lucha. En otros términos, me intereso por entender cómo se construye la actora zapatista y cómo su acción ha modelado el proyecto político zapatista en los términos que hoy conocemos.

---

[107] Entre los autores que defienden este tipo de análisis, desde muy distintos ángulos y posturas, están Pérez Ruiz (2008) y Estrada Saavedra (2007).

[108] Véase Naepels (2011).

Una sociología de la acción del tipo propuesto por Touraine (1965) nos permite dar cuenta de que las y los actores zapatistas son quienes generan las pautas para otras formas de relaciones sociales y de producción social que desafían las formas de dominación a través de la acción colectiva. El centro de la acción son los actores, antes que las instituciones sociales. En este sentido, Touraine ve a los actores como productores de las instituciones sociales y rebasa, de ese modo, los análisis que ven a éstos como simples reproductores de la sociedad. Desde esta perspectiva, me he apoyado en la teoría de la acción (Wieviorka, 2008), para comprender cómo las mujeres zapatistas han conseguido convertirse en actores de su propia historia y cuáles han sido las condiciones que permiten ese tránsito de sujeto a actor. Wieviorka (2008) subraya dos facetas a través de las cuales es posible comprender al sujeto: la faceta defensiva y la faceta constructiva. Se diferencian una de la otra por el pasaje de un estado de resistencia a un estado de transformación en actor y de construcción de su propia experiencia. Cuando este autor hace referencia a la autonomía del sujeto, ubica esta autonomía en el seno de la vida social, en el "vivir juntos", en el sujeto pensándose a sí mismo como parte de una colectividad. Sin embargo, el paso de sujeto a actor sólo es posible si consigue construir las condiciones que le permitan transformar su propia historia.

1.6 CONSTRUIR UN SABER DE LA EXPERIENCIA

En el material etnográfico —esto es en cada fragmento recabado de la realidad—, lo que se documenta y describe son acciones de los actores en un determinado contexto, eventos que van formando parte de nuevas experiencias y acciones que se incorporan a una nueva cotidianidad. Es decir, situaciones que nos muestran el paso de una transformación, elementos que nos permiten comprender una práctica que está en tensión constante con dinámicas internas y externas de las comunidades zapatistas.

Desde este punto de vista, este trabajo se inscribe dentro de lo que la antropología y la sociología han denominado una perspectiva *pragmática*. Para estas disciplinas, una perspectiva pragmática está sostenida en una metodología etnográfica que pone el acento en la descripción de situaciones. En este sentido, "lo que observamos en la realidad son situaciones, es decir, configuraciones temporales del momento actual de una historia en

curso, lo que nos puede conducir a la comprensión de un estado" (Jean Bazin, 1996, citado en Naepels, 2011: 16).

Compartiendo esta perspectiva, me he enfocado en la descripción de eventos que apuntan a una transformación y que nos muestran algunas de las tensiones presentes en el momento de su desarrollo, así como los distintos tipos de relaciones implicadas en una acción. Me refiero a la configuración social y política que en un determinado momento nos permite observar a los actores en la movilización de sus intereses y aspiraciones, tanto personales como colectivos, a través de acciones concretas. Lo que nos muestra cada una de estas situaciones es cómo se articularon las distintas relaciones que hicieron posible, o no, que los actores consiguieran las transformaciones a las que aspiraban, en particular, las transformaciones que implicaban el avance de las mujeres en los objetivos que las llevaron a la participación política militar.

Intento ir más allá de lo que nos mostraría un análisis estructural; es decir, considero necesario tomar en cuenta que las configuraciones sociales no son estáticas y son modificadas también por la subjetividad y reflexividad de las y los actores para comprender una realidad compleja. Considerar que la realidad es compleja implica que no tenemos respuesta dada de antemano o que abone a una explicación única y estática. Dicha realidad está permeada también por formas de poder que, en determinados momentos, dan la pauta para comprender cómo avanzan o retroceden las propuestas de cambio. En este sentido, Boltanski (2009) recuerda que es importante escapar de una mirada objetivista y recordar que los actores están cargados de reflexividad, lo que hace que el **poder** o la **dominación** no sea algo que se observa como un concepto, sino como una configuración de elementos en un determinado tiempo y espacio.

1.6.1 Una lectura feminista de la experiencia

Sin una formación previa en feminismo ni en teoría de género, la experiencia de participación y, sobre todo, la reconstrucción de mi propio testimonio, me condujeron a mirar qué pasaba con las mujeres; a interrogarme sobre sus formas de participación, sobre la propuesta que esa misma participación generaba y sobre las transformaciones gestadas,

individual y colectivamente, a partir de su implicación en la organización, aun si sus acciones fueron, en apariencia, silenciosas y discretas.

En los doce años que pasé trabajando en las comunidades zapatistas, en ningún momento trabajé particularmente con mujeres. De hecho, durante los primeros años en el proyecto de educación, sólo cinco por ciento del grupo de educadores eran mujeres. En ese momento, ese hecho no pasó por el filtro de un análisis crítico desde mi práctica. Venida de una tradición del marxismo de los movimientos estudiantiles de los años 1980, no cuestioné de forma prioritaria el hecho de que no hubiera mujeres en el proyecto. Al menos, no de fondo. Era evidente que las mujeres tenían una carga de trabajo más prolongada y más problemas de salud. Pero, desde dicha perspectiva, las condiciones materiales eran la causa de que las mujeres tuvieran menor participación en los nuevos espacios que se abrían; y en la medida en que el zapatismo ganara terreno en mejorar las condiciones materiales de vida, pensaba, esa situación cambiaría. De hecho, ese tipo de pensamiento fue uno de los que predominó en muchas de las mujeres, venidas de realidades muy distintas, que participaron en el proceso; incluso, entre las mujeres zapatistas, en su primera etapa. El desafío de los procesos emancipatorios era la transformación de las condiciones materiales, es decir, de clase. Aunque la transformación de los roles de género era parte de la misma emancipación, la igualdad de género sólo era posible si las condiciones materiales se transformaban. En ese sentido, imperaba una jerarquización tácita en el orden de prioridades de la lucha: primero venían los problemas de clase, en segundo término de los género, y en tercer lugar, si acaso, los de etnia.

Volviendo a la importancia de la experiencia, a pesar de trabajar de cerca con una autoridad mujer que tenía la responsabilidad de la zona, a partir de 1999, en un principio, a mí tampoco me pareció extraño en el ámbito de un proceso revolucionario el enfoque recién descrito. Pero desde mi propio testimonio comprendí que un elemento clave fue la presencia de este mando mujer. Su presencia en la zona no sólo incitó la participación masiva de otras mujeres, sino que permitió, además, que se visibilizara la acción de cientos de ellas, que generaron a su vez transformaciones individuales y colectivas. Fue a partir de los acontecimientos que sucedieron a la llegada de ese mando mujer que comprendí que uno de los parámetros para entender las transformaciones comunitarias

era la participación o no de las mujeres, tanto en grado cualitativo como cuantitativo, en los espacios de toma de decisiones.

Por otra parte, ya en los distintos momentos de análisis, fui comprendiendo que cada una de las participaciones tenía, además, una historia colectiva detrás. Esta historia tenía que ver con la condición de pueblos enteros en una situación de colonialismo interno,[109] y con la propia experiencia de ser mujer en sociedades explotadas y marginadas. En este sentido, tres enfoques teóricos de feministas materialistas me han sido muy clarificadores de la situación y dinámica de las mujeres en su participación política:

- El feminismo enfocado al análisis del trabajo de reproducción de la vida. Para Silvia Federici (2013b), este trabajo de reproducción, que principal e históricamente se ha asumido como de las mujeres, ha sido el sostén ocultado sobre el cual se ha desarrollado el sistema capitalista. En este sentido, concuerdo con un análisis como el que propone esta autora, que se interesa en comprender cómo se han construido las relaciones de género en el capitalismo y la forma que tomó el patriarcado en este sistema. En esa misma línea de pensamiento, el análisis propuesto por la antropóloga Aura Cumes (2014) sobre la colonización de los pueblos indígenas mayas ha sido muy clarificador para entender cómo se construyeron las relaciones de género, las formas de organización social y la división del trabajo actuales en las comunidades en Chiapas.

- La propuesta analítica sobre la división sexuada del trabajo, difundida por Jules Falquet (2008), me ha brindado pistas para comprender, por un lado, cómo se establece la desigualdad de género a partir de la división del trabajo y, por otro, cómo aun en los espacios de transformación revolucionaria esta división persiste o se transforma, pero no desaparece. A sabiendas de que la familia es la unidad productiva de una relación colonial, resulta sin embargo impensable imaginar su

[109] Término utilizado por el sociólogo mexicano Rodolfo Stavenhaguen (1968) para designar la situación de dominación colonial en la que se encuentran los pueblos indígenas en América Latina, respecto del Estado nación y la sociedad mestiza.

desaparición en las comunidades indígenas zapatistas que de ella dependen para su sobrevivencia, pues a fin de cuentas el proyecto político de autonomía implica seguir existiendo como comunidad y como pueblos indígenas. Este tipo de análisis ha sido importante para comprender cómo las mujeres, a partir de su experiencia de dominación política y patriarcal, han construido una propuesta política.

- Por último, desde una metodología etnográfica, el análisis propuesto por Olivera (1980, 1998, 2004ª, 2004b) me ha permitido entender cómo se reproduce o regenera la desigualdad de género en intersección con la desigualdad de clase y etnia, por medio de la tradición comunitaria, de tal manera que existe una tensión permanente entre los espacios de cambio y las inercias de la tradición. Haciendo una distinción entre distintos espacios de participación (el militar, el político y el de construcción de autonomía), a través de este análisis fue posible comprender por qué, a pesar de que existieron experiencias concretas de igualdad de género en determinados espacios, en otros se regresó a una inercia de desigualdad, aunque se trate de las y los mismos actores.

Es a partir de esos enfoques que fue posible hallar herramientas elaboradas desde el feminismo, que me permitieran indagar sobre el contexto y las experiencias analizadas en este trabajo.

1.7 CONCLUSIONES

En este capítulo, plasmé el recorrido metodológico y teórico de la investigación. Considero que si bien este trabajo se llevó a cabo bajo condiciones desafiantes, las rutas que me permitieron continuar a contracorriente brindan pistas sobre el valor y las posibilidades de herramientas construidas desde la experiencia.

Por un lado, mostré la importancia del testimonio elaborado y analizado de forma escrita como insumo para suscitar, junto con otras actoras, la producción de nuevos análisis. Por el otro, insistí en la reflexividad conjunta de la experiencia colectiva. Sin duda, esta última se convirtió en la metodología y el aporte más importantes del presente trabajo, que

condujo a una reconstrucción histórica y a la elaboración de un análisis común, en un primer momento. Posteriormente, estos espacios de reflexión conjunta no sólo se transformaron en el dispositivo que alimentó la construcción de un soporte escrito que diera cuenta de los análisis ahí generados, sino que permitió también construir una mirada crítica, para comprender desde una historia presente nuestra posición individual y colectiva.

CAPÍTULO 2
LA EXPERIENCIA DE LA LUCHA POR LA TIERRA A LA PRUEBA DEL SISTEMA DE FINCAS: VIVENCIAS DEL COLONIALISMO INTERNO

Uno de los puntos de análisis en esta tesis es la influencia que tuvieron las trayectorias de vida de las mujeres que fundaron el zapatismo en la construcción del movimiento. Particularmente, de aquellas que estuvieron en espacios estratégicos y en momentos decisivos del levantamiento. En este caso, la mayor Ana María y la mayor Maribel.

En este capítulo, buscamos comprender cómo se construye la experiencia histórica, política y de género en las primeras mujeres zapatistas. Es decir, de qué experiencia vienen las actoras para entender los sentidos que dan a su participación política y la reflexión que hacen de sí mismas en relación con su comunidad, con su historia y su propia experiencia político-militar.

Sostengo que la autonomía también es una experiencia política previa al levantamiento zapatista y surge desde la experiencia de género. En este proceso, paralelo a la acción política-militar, ubico el interés de mi investigación. En otros términos, me intereso por la acción política de las mujeres dirigida a la construcción de un proyecto de transformación social y cómo se entiende éste desde su experiencia histórica, política y social.

Para ello, en este capítulo revisaré brevemente cómo se han construido las relaciones de género en las comunidades de las que provienen las actoras zapatistas. Exploraré cómo las relaciones de género y la división sexual del trabajo han sido una construcción de largo aliento que ha heredado rasgos de un colonialismo interno a través del sistema de fincas que prevaleció en Chiapas desde inicios del siglo XIX hasta mediados de los años 1970. Sin embargo, muchos de los rasgos culturales de la vida comunitaria han perdurado hasta la actualidad. Presento de forma breve algunos rasgos históricos que dieron contenido a

la propuesta política de las mujeres zapatistas; ya sea como ruptura histórica, así como de propuesta de una alternativa de construcción social.

Ilustro este capítulo con la trayectoria temprana de la mayor Ana María y de la mayor Maribel. A través de éstas podemos acceder a la comprensión de una parte de su formación y experiencia política, previas al zapatismo, y al entendimiento de las primeras transformaciones de las relaciones de género en su historia de vida.

2.1 LA IMBRICACIÓN: GÉNERO, RAZA Y CLASE EN LA HISTORIA DE LA COMUNIDAD

2.1.1 Una nación mestiza

Para principios de los años 1990, ya se había experimentado en México con varias corrientes políticas para incorporar a los pueblos indígenas del país a la cultura nacional: nacionalistas integracionistas, comunistas, lombardistas[110] e indigenistas (Sánchez, 1999: 28). Estas vertientes formaban parte del pensamiento de una élite política que se expandió tras la revolución mexicana (1910-1917), que tenía en común el planteamiento de la construcción política e institucional de una nación mestiza. En consecuencia, en el imaginario cultural de gran parte de la población y del Estado, la discusión de una problemática indígena había desaparecido en la política nacional.

En este contexto, el levantamiento de los pueblos zapatistas cuestionó esa visión sesgada de la composición nacional. Así, la Ley Revolucionaria de Mujeres, dada a conocer los primeros días del levantamiento,[111] fue una muestra contundente de que las mujeres indígenas del país eran quienes más profundamente habían llevado el peso no sólo de la marginación y la pobreza, sino de la vigencia del colonialismo interno.

[110] Posición defendida por Lombardo Toledano (1894-1968), fundada en la tesis estalinista sobre las naciones oprimidas, según la cual serían liberadas con la construcción de un gobierno proletario.

[111] Ver capítulo 4.

2.1.2 Relación poscolonial: colonialismo interno

Por colonialismo interno, asumo el análisis de Stavenhagen (1968), para quien:

> El colonialismo interno se ha construido paralelamente al desarrollo capitalista. Es decir, a partir de un despojo de territorio y de recursos se desarrollaron las reducciones indígenas en la zona de Chiapas y Guatemala, estas poblaciones quedaron a merced de las ciudades ladinas a quienes tenían que pagar tributo y encomiendas, además de ser la mano de obra de los ahora propietarios de la tierra (latifundistas). Estas relaciones tenían como herramienta, una ideología de superioridad cultural que fue la base para justificar la imposición de un sistema feudal que permitía el desarrollo colonial capitalista. En este sentido las relaciones coloniales quedaron instauradas aún después de la independencia y han permanecido en el tiempo, aún en la construcción nacional-federal. Las comunidades indígenas se transformaron en reservorios de mano de obra barata, la liberación de las encomiendas y tributos sólo sirvió para liberar al mercado esta mano de obra barata, de forma legal o ilegal.

De forma concisa, el autor muestra las bases sobre las que se ha sostenido esta relación colonial; es decir, la relación de colonialismo interno se construyó en la etapa poscolonial y a partir, precisamente, de la independencia en el siglo XIX.[112] Para Rus (1983), la independencia de la corona española en Chiapas significó la pelea, entre liberales y conservadores, por la administración de los bienes coloniales. Una vez expropiados los territorios de los pueblos indígenas, la disputa se daría por el control de la mano de obra indígena, en el periodo de 1820 a 1869.

La construcción nacional a fines del siglo XIX, de cara a los pueblos indígenas de Chiapas, no sería más que la liberación del control eclesiástico y conservador, sustituido por una oligarquía liberal, quien se había adueñado de la tierra y necesitaba imperativamente de trabajadores para explotar los vastos territorios, con el fin de entrar en el mercado mundial. Es en este periodo y hasta la década 1970 que se desarrolla el

[112] Para otras reflexiones sobre colonialismo interno, véase González Casanova (2015).

sistema de fincas, con sus particularidades en cada de región de Chiapas, pero con un determinante común: se trataba de un sistema feudal capitalista, como lo refiere Toledo (2002). En este sentido, Olivera (1980) hace referencia a que, en América Latina, la expansión capitalista en el agro no significó la liberación de mano de obra para el mercado, sino que más bien fue una refuncionalización de sistemas precapitalistas. En el caso de Chiapas, se hizo a partir del trabajo de peones acasillados que trabajaron principalmente en fincas cafetaleras, en las cuales las familias tenían que trabajar de tres a cuatro días como parte del pago por el usufructo de la tierra. Esta relación de dependencia alimentó complejas relaciones de paternalismo y de dominación, principalmente para las mujeres, quienes no recibieron ningún tipo de pago por trabajar en actividades productivas, domésticas y de crianza en la casa de la familia del patrón.

En resumen, con el sistema de fincas se inauguró una forma de relación basada en la apropiación del trabajo de pueblos enteros, bajo la justificación de una supremacía cultural y racial. Estas formas de relación darían origen a un sistema económico basado en la estratificación social; esto es, la construcción de un capitalismo poscolonial, administrado por una clase que se suponía a sí misma heredera de la corona española y para la cual las transformaciones políticas en la construcción de una nación no supondrían más que reformular la relación colonial con los habitantes de los territorios expropiados.

2.1.3 La construcción poscolonial de género en el sistema de fincas

Para la antropóloga quiché Aura Cumes (2014), la expansión colonial tuvo como base económica el trabajo de reproducción de la vida comunitaria, expropiado y refuncionalizado para los intereses coloniales. El trabajo de reproducción de la vida,[113] realizado por hombres y mujeres, experimentó una nueva forma de división del trabajo y fue incorporado al sistema de reproducción colonial en forma de servidumbre. Al ser enajenada la mano de obra masculina en las labores de construcción colonial, gran parte

[113] Para la filósofa y feminista Silvia Federici (2013a), el término de reproducción de la vida no es separado de la producción para vivir, e incluye todo aquello que es necesario de forma integral para hacer la vida posible. Este término lo retoma Cumes (2014) en su análisis.

de la población masculina fue despojada de su vida en comunidad y de su participación en la reproducción de ésta.

Las mujeres fueron incorporadas a los trabajos de reproducción de la vida colonial, tanto en los espacios productivos (el campo, elaboración de telas y objetos), como en los domésticos y de crianza de la nueva clase social. Sin estas labores realizadas por las mujeres, señala Cumes, la clase colonial no hubiera sobrevivido como tal.

A raíz de estas formas impuestas de dominación y apropiación del trabajo, recayó en las mujeres el peso de mantener la existencia de su propia comunidad, de la reproducción de la vida, de la lengua, de la cultura y de una forma de ver y hacer posible la existencia, además de garantizar la vida ajena (la de la clase colonial). Como dos formas simultaneas de existencia o dos formas interdependientes de organización y reproducción de la vida.

Abonando a esta idea, Martínez (2013) encontró en el análisis de la memoria ritual del carnaval *K'in tajimol*,[114] en un pueblo zapatista, la recreación de dos formas paralelas de memoria –una comunitaria y otra colonial–; en la primera instancia, la comunidad como el imaginario de un refugio para la vida en otro tiempo, una historia y una forma de recrear la vida en común. El imaginario de la comunidad como un espacio de refugio persiste hasta la actualidad, principalmente en el discurso de personas que vivieron la experiencia de migrar y que regresaron, en los espacios de asamblea y muy recurrentemente cuando existe algún tipo de amenaza. La comunidad como un espacio donde es posible la vida constituye un elemento muy importante en la propuesta zapatista de construcción de autonomía.

En este sentido, Rus (2012) señala que, ideológicamente, a principios de los años 1970, los trabajadores mayas migrantes, es decir, aquellos que se empleaban de forma estacional en las fincas, seguían percibiéndose como productores de maíz autosuficientes:

[114] Existen varios espacios que permiten dar cuenta de un imaginario paralelo y de resistencia a una práctica colonial.

> Veían los ingresos derivados de su trabajo como migrantes tan sólo como un complemento que era culturalmente irrelevante frente a lo que ellos consideraban como su verdadera identidad en tanto que miembros de unas "cerradas" y "tradicionales" comunidades de agricultores de maíz. Incluso ellos se auto concebían más como "chamulas", "zinacantecos" o "huixtecos" que como "tzotziles" y era aún más lejano su sentido de pertenencia como "indígenas chiapanecos" o "trabajadores migrantes". (Rus, 2012: 38).

Esta percepción es relevante, porque una familia no podía sobrevivir sin el trabajo "complementario". Estas comunidades no eran autosuficientes y estaban sujetas a una relación de dependencia desde hacía al menos un siglo atrás: "de acuerdo con Morales Coello *et al.* (1978: 104), el índice de dependencia fue de 2.89, lo cual significa que cada trabajador sostenía a otros 2.89 personas además de sí mismo" (Rus, 2012: 35).

Regresando a la importancia de que existiera la comunidad en el imaginario social, podría decirse que el espacio comunitario de cierta forma se vivió como el baluarte que resguardó la memoria de los pueblos y les permitió sobrevivir a la enajenación de la vida misma y del cuerpo. En este aspecto, lo que importa no es la comunidad como una realidad social objetiva sino como un concepto cultural proyectado desde las subjetividades. Queda claro que, objetivamente, es difícil y controversial definir lo que es una comunidad; aun así, tal como lo comprueba la cita de Rus, no deja de ser cierto que muchos campesinos indígenas creen en esta realidad y la nombran así. Esta comunidad como concepto subjetivo es lo que alimenta la propuesta del proyecto político de autonomía en el imaginario de las mujeres zapatistas de esa generación.

De cara a los intereses poscoloniales, la forma que tomaron las comunidades en tanto realidad socioeconómica permitió la reproducción de una clase (económica y racial) al servicio de otra, así como la existencia de un espacio fructífero en mano de obra disponible. Esta fuerza de trabajo, convenientemente aglutinada en sus comunidades, se convertiría en mercancía preciada y en disputa, desde la independencia hasta la caída del sistema de fincas. En este sentido, como espacio físico y social, la comunidad significó el recinto de los pueblos y, al mismo tiempo, el reservorio de mano de obra muy barata, disponible y dependiente.

En su mayoría, las comunidades que se levantaron en armas en 1994 ya se habían liberado de varios lazos de dependencia, principalmente del sistema de fincas. No obstante, quiero destacar que la acción zapatista, previa y posterior al levantamiento, también está marcada por la experiencia de género construida en una relación histórica. Ésta es la razón por la que podemos afirmar que la experiencia de larga duración de las mujeres ha sido distinta respecto a la de sus compañeros zapatistas hombres y, por lo tanto, su participación política y contribución al proyecto también lo es. Tener en cuenta los elementos históricos que han generado una condición de género nos permite ubicar los momentos de ruptura que llevaron a una transformación y a la construcción de una propuesta política que resignifica la vida en comunidad.

2.1.4 La división del trabajo y el sistema patrilineal/patrilocal

Como se ha dicho antes, las mujeres lograron preservar una cultura comunitaria, aun en medio de la precariedad y de un maltrato sin precedentes. Asimismo, las formas de organización social y de reproducción de la vida que dieron origen al sistema colonial se extendieron y se fortificaron a lo largo de varios siglos, incluso en el contexto de la construcción nacional capitalista. En Chiapas y Guatemala, particularmente, se estratificaron las relaciones coloniales que estructuraron la vida económica, social y cultural.

Con la refuncionalización del trabajo al servicio del sistema de fincas, la reproducción de la comunidad colocó a las mujeres en una situación de extrema dependencia y de apropiación de su trabajo y su vida. Esto fue posible a través de las mismas estructuras patrilineales/patrilocales existentes en las comunidades y que en el sistema de fincas fueron muy convenientes para crear una economía de mercado a través de las relaciones de dependencia de un trabajo no libre y pagado a destajo, en el que participaron familias enteras, tanto acasilladas como de trabajo temporal. La antropóloga mexicana Mercedes Olivera (1976) encontró que, en Chiapas, las fincas cafetaleras llegaron a tener entre una

hasta más de 35 familias acasilladas[115], dependiendo de la dimensión de la finca o rancho. Estas familias, así como las de trabajo temporal vivían principalmente de lo que producían. De esta manera, y por su vínculo con la tierra la finca pudo garantizar la mano de obra. En este sentido la reproducción de la comunidad se garantizó esclavizando el trabajo de reproducción de la vida, tanto al interior como al exterior de ésta. En otras palabras, el trabajo de reproducción de la vida se transformó en un *continuum* entre la comunidad y la finca, a través de la apropiación de las mujeres.[116]

En las comunidades indígenas que se formaron en Chiapas, la estructura familiar forma una unidad productiva interdependiente, cuyo centro es la tierra y el trabajo campesino, que permite satisfacer las necesidades de alimentación, vivienda y vestido. En el conjunto de las familias y en el espacio comunitario se satisfacen, además, otras que requieren el intercambio entre distintos oficios. Ambos espacios, el familiar y el comunitario, son indispensables para la existencia de los individuos.

Cuando digo que esta estructura comunitaria se ha reproducido a través de un sistema patrilineal/patrilocal, me refiero a que, cuando una mujer se casa, se convierte en parte de la familia del esposo, espacio donde se instala su nueva residencia. La propiedad o los

[115] Esta misma autora señala que con base en las estadísticas nacionales para población hablante de lenguas indígenas, en 1970 fue posible calcular que alrededor de 20,000 mujeres fueron trabajadoras acasilladas en ranchos y fincas cafetaleras.

[116] Para Guillaumin (1978), la apropiación es una categoría distinta a la explotación. La apropiación puede realizarse por una justificación de racialización o de sexaje. Para esta autora, el sexaje es una categoría de clase basada en el sexo. Y la apropiación por sexaje puede darse por una apropiación colectiva y lo que nombra la amalgama del matrimonio, aunque la primera es mucho más antigua que la segunda. En este sentido, la apropiación de las mujeres se realiza a través de una justificación racial y de sexaje.

derechos comunales a la tierra[117] quedan a cargo del jefe de familia, quien es el representante en la asamblea y quien, por lo regular, ocupa los cargos de autoridad.[118]

Al quedar las mujeres sin derecho a la tierra, de facto y normativamente fueron despojadas de todo espacio de toma de decisiones, tanto a nivel familiar como comunitario; incluso, de la decisión de trabajar fuera del ámbito comunitario en dependencia de un varón, representante del núcleo familiar (padre, esposo, hermano), o el control de un finquero, las mujeres quedaron doblemente sujetas a un sistema de dependencia. En la finca, la familia del patrón no sólo ejercía un control sobre la fuerza de trabajo de las mujeres, como se ha documentado ampliamente (Klein, 2014; Toledo, 2002; Falquet, 2001, y Olivera, 1980), el patrón también se atribuyó el derecho de violar a las jóvenes antes de su matrimonio como parte de un ritual en la relación con las familias acasilladas que acentuó las relaciones de control y paternalistas al ser el patrón el padre biológico de algunos de sus trabajadores. Las mujeres estuvieron sujetas a un sistema de apropiación patrilineal/patrilocal no capitalista (comunitario) en función de un sistema de explotación y apropiación capitalista (el colonial y poscolonial).[119]

Como veremos más adelante, a mediados de los 1970 muchas de estas comunidades consiguen liberarse de la dominación de la finca, pero no de estas formas de división sexual del trabajo, ni de dependencia de las mujeres a una estructura familiar patrilineal/patrilocal. A pesar de que el vínculo con el trabajo de la tierra se reestableció, el trabajo del varón continuó ajeno a los aspectos de cuidado. Esta prolongación de formas de apropiación ha colocado a las mujeres en condiciones de mayor enfermedad,

---

[117] Con excepción de algunos pueblos como Chamula, donde a pesar de un sistema patrilineal/local, las mujeres tienen derecho a la propiedad de la tierra. De hecho, este factor ha sido determinante como forma de protección a las mujeres en la masiva migración de hombres a EE. UU (Rus, comunicación personal).

[118] La representación de mujeres en la asamblea y la ocupación de cargos de autoridad han sido dos de los grandes cambios que las comunidades zapatistas implementaron. No obstante, el derecho a la tierra de forma patrilineal es vigente en la mayoría de las comunidades.

[119] Estas formas de refuncionalización de las estructuras comunitarias a un sistema colonial o poscolonial, es lo que la feminista y escritora aymara Julieta Paredes (2014) ha llamado el entronque patriarcal.

mortalidad, analfabetismo, monolingüismo e incluso de violencia física (Falquet, 2001). Quedaron despojadas de los derechos más fundamentales, como los de decidir por sus propios cuerpos y formas de existencia.

2.1.5 Años 1970, la crisis de las fincas: ruptura de un modelo económico y cultural

A finales de la década de 1960, inició una crisis nacional de la agroexportación. México había construido una economía centrada, principalmente, en la exportación, con escaso margen para la agricultura interna. En Chiapas, esta crisis produjo un retorno masivo de trabajadores a sus comunidades de origen, por lo que la única alternativa de sobrevivencia fue la producción para autoconsumo. A principios de los años 1970, con la crisis del desempleo, gran parte de los trabajadores temporales se vieron obligados a quedarse en su comunidad y, por lo tanto, a producir en ella. La lucha por la tierra cobró sentido como la única alternativa para muchas familias y surgen, entonces, las primeras organizaciones campesinas independientes. Otra de las consecuencias de la alta demanda de tierra fue la migración a la selva, donde jóvenes provenientes de las fincas fundaron sus comunidades y ocuparon un territorio en el que se organizaron e iniciaron una lucha por el reconocimiento de las tierras ahora habitadas. Señala Rus (2012) que se inicia también la crisis de la comunidad "tradicional". Los pueblos no sólo se ven obligados a intensificar la producción agrícola en sus poblados, sino que experimentan además transformaciones en la forma de ser comunidad.

De esta manera, se inauguró un periodo de nuevas reconfiguraciones en la vida cotidiana de las comunidades, así como nuevas luchas campesinas por la tenencia de la tierra, institucionalizadas por distintas organizaciones. Como parte de esta recomposición social en las comunidades, se sentaron las bases para lo que se convertiría, en 1994, en un movimiento indígena.

Es, precisamente, en este periodo de rupturas y de recomposición social cuando nacieron muchas de las jóvenes que participarían en la insurrección zapatista (entre mediados y finales de los 1960). Entre ellas, la mayor Ana María y la mayor Maribel, dos de las protagonistas —entre cientos de mujeres— de la Ley Revolucionaria de Mujeres. Ellas

fueron portadoras de las transformaciones gestadas en ese momento y que marcarían una nueva era en las comunidades indígenas de México, en las décadas posteriores.

2.2 LA EXPERIENCIA POLÍTICA DE LAS PRIMERAS GENERACIONES DE MUJERES ZAPATISTAS

2.2.1 La historia de Ana María

Ana María, de origen tsotsil, fue una de las primeras mujeres en incorporarse a la lucha armada, antes de la fundación del EZLN. En tanto mayor de Infantería del EZLN, tuvo a su cargo la toma de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, el 1 de enero de 1994. Fue la responsable de la zona de los Altos, con más de 200 insurgentes bajo su mando.

La figura de Ana María es emblemática, al ser una de las primeras mujeres que más se alejó de su papel tradicional de género y que ocupó, además, uno de los cargos más altos del EZLN, al igual que la mayor Maribel, de quien hablaremos más adelante.

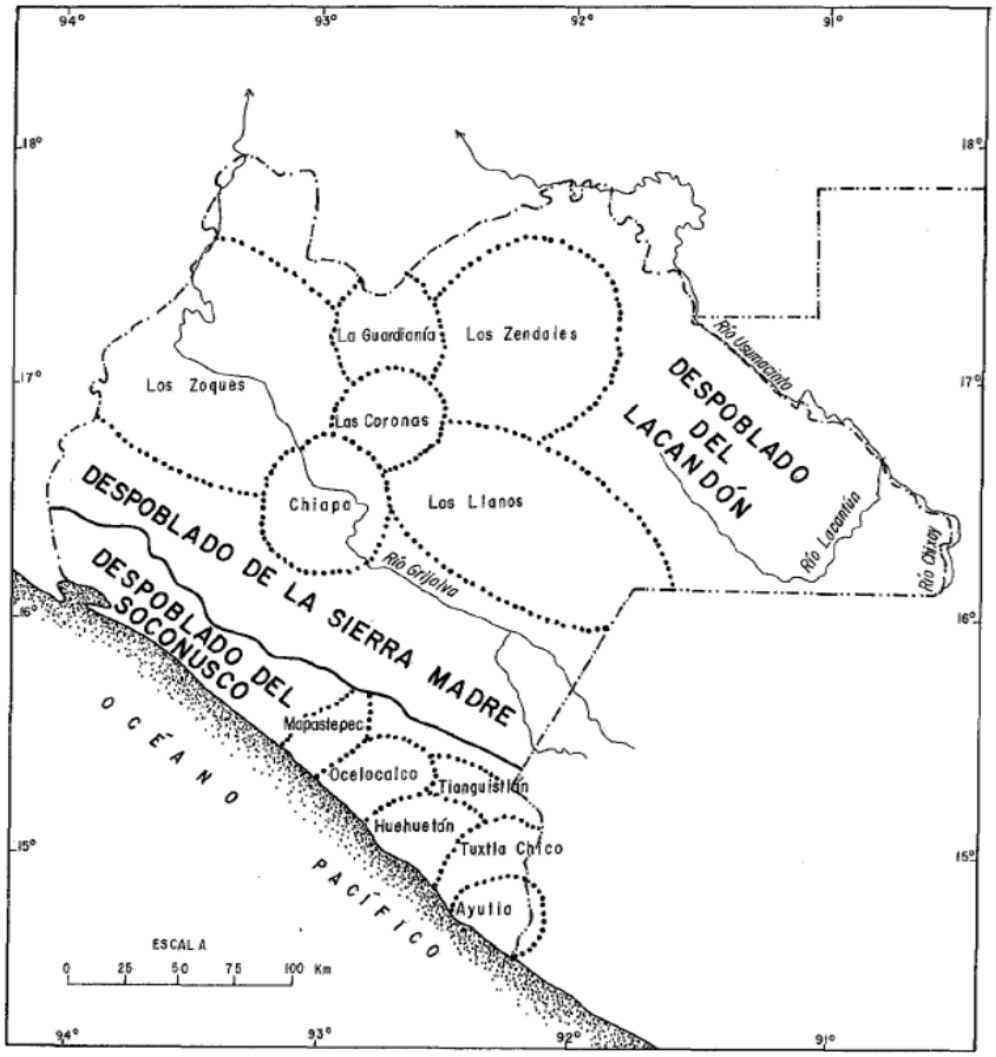
La trayectoria de Ana María nos muestra una serie de rupturas y de hitos, individuales y colectivos. Hasta cierto punto, se trata de una trayectoria excepcional, cuyas transformaciones son importantes de conocer y entender. Como han documentado autoras feministas que han estudiado las motivaciones de las mujeres en movimientos armados (Felices-Luna, 2008, y Kampwirth, 2002, entre otras*)* muchas de las mujeres que se implican en una lucha armada suelen provenir de una historia familiar de la que se hereda una consciencia política. La lucha armada resulta, entonces, una vía para tener acceso a la posibilidad de una transformación social. Ése fue, de alguna manera, el caso de la mayor Ana María.

No obstante, hay que decir que otras mujeres que compartieron ese mismo contexto no se involucraron de la misma manera. Por eso es relevante analizar qué elementos contribuyeron a la formación política de Ana María. Sobre todo, me interesa entender cómo su experiencia de género y política modelaron su acción político-militar en el momento en que alcanzó, finalmente, una posición de mando. En otras palabras y de forma general, me interesa entender qué implicación tuvo la experiencia individual y

cotidiana en la construcción colectiva. Cómo las acciones que forman parte de la experiencia colectiva son también formación y preparación para los actos de los años venideros, de forma individual y colectiva. Cómo se construye la experiencia política imbricada en la experiencia de género, clase y raza.

2.2.1.1 Una infancia en el corazón de la lucha por la tierra

Ana María es originaria de un pequeño poblado fundado por sus padres en la década de 1940. Lázaro Cárdenas, su comunidad, pertenece a la cabecera de Huitiupán y colinda con el pueblo de Simojovel. Hasta el siglo XIX, Esta región, "La Guardianía de Huitiupán", había permanecido en manos de pueblos indígenas. Toledo (2002) señala que, con la expansión de las fincas cafetaleras a fines del XIX y principios del XX, Simojovel y otros municipios pasaron a formar parte de una amplia región agroexportadora. En los inicios del siglo XX, señala la autora, sólo 3.67 por ciento de las localidades registradas para Chiapas estaba bajo la categoría de pueblos, mientras que las fincas representaban el 87.84 por ciento. "El pueblo de Simojovel y varios más de los que habían sido parte de la Guardianía de Huitiupán desaparecieron y su población fue incorporada como mano de obra permanente en las unidades privadas de producción agrícola" (Toledo, 2002: 46). Esta configuración perduró, como mencionamos antes, hasta principios de los años 1970.



Mapa 3: Guardianía de Huitiupán

[Fuente: Jan de Vos (1994, p. 58)]

Emilio y Cecilia, padre y madre de Ana María, nacieron como trabajadores acasillados en la finca Choj, lugar donde crecieron y los casaron sus patrones. Más adelante, este matrimonio se sumó a los jóvenes tsotsiles que participaron en las transformaciones que contribuyeron a la caída del sistema de fincas, ya desde los años 1940.

Esta finca contaba con más de 2000 hectáreas destinadas al café y al ganado. Se accedía a ella sólo por avioneta, por lo cual contaba con pista de aterrizaje y con la maquinaria

necesaria para procesar toneladas de café ahí producidas y destinadas a la exportación. Empleaba, además, a decenas de trabajadores que vivían y se reproducían ahí, en un espacio limitado donde el trabajo familiar se dividía en las diversas actividades que la finca necesitaba para su producción y existencia.

Llegados los años 1940, se extendió en esa zona la noticia sobre la reforma agraria implementada por el presidente Lázaro Cárdenas. De alguna forma Emilio se enteró que la reforma abría la posibilidad de reclamar las tierras federales y de latifundios para que fueran reconocidas a favor de los campesinos. Con esta información, se organizó con 33 familias de acasillados para huir juntos de la finca y ocupar dichas tierras.

Las familias abrieron montaña y fundaron el pequeño poblado de Lázaro Cárdenas, lugar en donde supuestamente tenían derecho legal a 1200 hectáreas. Luego de muchos trámites y capas de corrupción del Estado, consiguieron legalizar sólo 300 ha. Una parte de las tierras reclamadas se ubicaban en los límites de otras fincas, las cuales los terratenientes se habían apropiado y no estaban dispuestos a ceder, aun si por decreto los campesinos tenían derecho a ellas. En aquel momento los finqueros tuvieron el poder suficiente para corromper a la Secretaría Agraria y que ésta actuara en su favor. Sin embargo, esta decisión de salir de la finca y fundar un pueblo fue el inicio de un largo camino de liberación y la experiencia de una libertad a medias, sostenida por la esperanza de una vida libre.

Para algunos autores (Toledo, 2002) el reparto agrario en Chiapas fue refuncionalizado por los mismos finqueros. La incorporación paulatina de la producción ganadera trajo como consecuencia más demanda de tierra para la extensión de pastizales, además de que para la ganadería se podía prescindir de una buena cantidad de trabajadores, lo que hacía más rentable la mano de obra sólo por temporada. Esto explica en parte por qué fue posible que las familias acasilladas en un principio hubieran podido abandonar la finca y cambiar su estatus de peón acasillado a trabajador temporal.

La falta de tierra suficiente y de medios para sacar su producción o procesar el café, obligó a los campesinos a emplearse temporalmente o a vender su café a precio simbólico, en la misma finca de la que habían huido.

Aún si las circunstancias de la fundación de un pueblo sólo otorgaron una libertad condicionada, para Ana María y Luis (su hermano mayor), sus padres abrieron un camino de lucha por la tierra del que ellos sintieron la responsabilidad de continuar. Para ellos, en este nuevo contexto de establecerse en un pueblo libre de la finca, a lo largo de su infancia, su vida misma fue una fuente de politización y aprendizaje. La familia solía reunirse frente al fogón al final del día, donde numerosas veces Emilio platicaba a sus hijos cómo había sido su vida en la finca, los excesos y abusos que los trabajadores padecían y la imposibilidad de hacer una vida propia, al destinar toda la energía y sentido a hacer producir las tierras del patrón. Emilio hablaba con dolor y enojo sobre la carga de haber nacido mestizo e hijo del patrón. Cuentan sus hijos que se reivindicaba enteramente tsotsil y eso les inculcó:

> Mi papá no era tan indígena, tenía el pelo colocho, era una persona que era amestizado, hijo del patrón. Mi papá era hijo de un alemán de la finca el Choj. Era muy inteligente y veía las injusticias de los patrones. Se encabronaba y decía que él era puro tsotsil. (Luis, entrevista 09-09-2018).

En estos encuentros cotidianos, la familia supo que el camino de reconocimiento del ejido había sido largo y lleno de trampas. Sabían, por ejemplo, que a veces tres comisionados debían ir a pie hasta la Secretaría de Reforma Agraria, en Tuxtla Gutiérrez.

> Hacen cuatro días de camino. Llevan sus tostaditas, sus tamalitos, dejan una bola de pozol en el Bosque y otro en Ixtapa y de ahí salen otra vez en la mañana hasta Chiapa de Corzo, hasta llegar a la capital. Así estuvieron hasta que consiguieron la dotación provisional, mientras está en estudio de quién es la tierra. (Luis, entrevista 09-09-2018).

Campesinos obstinados que, año tras año, sin descanso, reclamaron legalmente una tierra dónde construir una vida libre. A la par de estas gestiones en la reforma agraria, en Lázaro Cárdenas, la comunidad vivía bajo amenaza de ser desalojada por los antiguos patrones, debido a que colindaba con algunas fincas, a pesar de que la disposición agraria promulgaba su derecho a ocupar ese territorio.

Ahí creció Ana María, escuchando esas historias. También conoció al patrón y la finca, lugar donde ella y su hermano llegaban a vender su café, advertidos por su padre sobre las trampas del finquero a la hora de pesarlo y de pagarles.

A principios de los años 1970, tras la crisis de desempleo que se extendió en esta zona, donde el empleo temporal y la venta del café dejaron de ser una opción para miles de campesinos, algunos jóvenes como Luis (hermano de Ana María) tomaron lugar en una reflexión política y movilización en torno a la propiedad de la tierra. Él relata que ante la necesidad de dar continuidad al reconocimiento de ampliación del ejido, decidieron organizarse en la asamblea de su pueblo con otras siete comunidades y buscar apoyo para defender juntos sus poblados. Fue de esta manera como, a través de la antropóloga Mercedes Olivera, quien trabajaba en la zona, entraron en contacto con un grupo de abogados militantes de la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC)[120]. Estos abogados impartieron, a los jóvenes de las siete comunidades, talleres sobre la Constitución mexicana, la defensa legal de la tierra y la economía política.

Por otra parte, algunos de estos jóvenes se habían formado también como catequistas, entre 1973 y 1974, y participaron en el Congreso Indígena de 1974. A este congreso, organizado por la Diócesis de San Cristóbal, asistieron más de 1500 delegados indígenas que denunciaron ante el gobierno estatal las condiciones en las que vivián y la falta de acceso a tierra dónde producir. Finalmente, desde la perspectiva de los campesinos, este congreso no dio frutos con el gobierno, sólo fue de denuncia. No obstante, sí constituyó un espacio de articulación y toma de conciencia de que los pueblos indígenas de Chiapas padecían una problemática común.

Narra Luis que en 1975 se prepararon políticamente; y a mediados de 1976, los siete pueblos deciden tomar conjuntamente las tierras, completando así la dotación y ampliación de sus ejidos que se les había negado y a la que tenían derecho, según la

[120] Organización ligada al Partido Comunista mexicano. Nace a principios de los años 1960 bajo el nombre de CCI, tenía por objetivo sindicar de los trabajadores agrícolas a nivel nacional para la defensa de sus derechos conforme a la legislación laboral.

legislación. De esta manera, más de mil campesinos que se sumaron a la toma de tierras, iniciada en Lázaro Cárdenas, consiguieron en esta primera recuperación apropiarse de las más de 700 hectáreas pendientes. Las noticias de esta victoria inspiraron a otros pueblos más allá de las primeras siete comunidades, hasta que la región se vio inmersa en una gran movilización independiente y, en cierto sentido, espontánea alrededor de la ocupación de tierras.

Toledo (2002: 196) señala que en 1976 la asamblea de 22 ejidos de Huitiupán, Simojovel y Sabanilla acordaron tomar las tierras que habían solicitado años atrás.

Retomando el relato de Luis:

> Esas siete comunidades estaban muy dispuestas a tomar las tierras, no vamos a tomar todas las fincas, empezamos en Lázaro Cárdenas. Y con el apoyo de todos los pueblos vamos todos a trabajar para hacer casitas y nos ayudaron. Hicieron las casitas y ahí estuvieron viviendo a ver qué iba a pasar; empezamos y limpiamos el cafetal de Mariano Ruiz [uno de los finqueros]. Se oía en las noticias que somos invasores. Pero comunidades grandes vieron, y se metieron también, queremos estar con ustedes, dijeron. Vinieron del Bosque, de Simojovel, ¡del Calvario… de varios! También queremos organizarnos, tenemos el mismo problema, todas las comunidades estaban transados por los finqueros, los habían engañado…
>
> Cuando llega la gente [para hacer una toma de tierras] estaban contentos, ¡aquello era una fiesta! Lleno de fogatas y hasta marimba. Las mujeres daban de comer a toda esa gente, era su participación, los niños dan su participación en los trabajos de la cocina. Sufrieron mucho las mujeres en tiempo de agua y frío. Tenían que hacer comida a medianoche, teníamos que ir de noche, tarda uno caminando como tres, cuatro horas de noche, había mucho frío, mucha lluvia. Ésas son las tomas de tierra. Andábamos en grupo.
>
> Cuando querían invadir la tierra traían sus papeles para ver cómo estaban, si estaban transados o cómo. La autoridad siempre está con los finqueros, el pobre no tenía autoridad, sólo los ricos tenían autoridad. (Luis, entrevista 09-09-2018).

Para Ana María, ser parte estas movilizaciones y vivirlas desde su condición de género la forjó en una experiencia que marcaría su análisis y desempeño en su carrera política militar.

En 1974, cuando apenas se gestaba esta segunda ola de movilizaciones, Ana María tenía ocho años y era la menor de trece hermanos. Después de criar a doce hijos, su madre ya no tenía energía para hacerse cargo de la más pequeña, así lo recuerda ella. Por lo tanto, su hermana, apenas unos cuantos años mayor que ella, tuvo un papel muy importante en su crianza.

Desde muy temprana edad, las niñas son responsables de una parte del trabajo de crianza y doméstico. Esta responsabilidad es parte de la división sexual del trabajo, que empieza desde la infancia. El trabajo que hacen las niñas es muy importante para aligerar la pesada carga de la madre con hijos pequeños. La participación de niñas y niños en las tareas domésticas y del campo es parte de su formación para crear una familia "autosuficiente" y sobrevivir en el espacio de la comunidad como campesinos.

Entre los trece y catorce años, las y los jóvenes son ya perfectamente capaces de sostener una familia. En esta etapa termina la infancia y pasan directamente a la etapa adulta. Si ya han formado una familia, el varón tiene derecho a su propia parcela y a participar en la asamblea. Como se ha mencionado antes, al casarse, las mujeres se incorporan directamente al tutelaje de la familia del esposo, para la que el matrimonio deberá trabajar durante su primer año de casados. Este trabajo es visto como una retribución por lo que la familia del varón ofreció en bienes materiales a la familia de la esposa, al convenir el matrimonio. En el sistema de fincas, según testimonio de don Roberto, cuando un joven llegaba a sus quince o diecisiete años de edad, el mismo finquero le obligó a buscar esposa, como forma de incorporar el trabajo femenino a este sistema. Así, fue el finquero quien en ese tiempo pagó la dote de la muchacha, razón por la que el joven quedaba endeudado y obligado a permanecer

trabajando en la finca. Como parte del pago de su deuda, además, el finquero se atribuyó el derecho de abuso sexual de la joven en la primera noche del matrimonio. Todos estos abusos sexuales han sido denunciados por cientos de mujeres ancianas zapatistas.[121]

En las familias que trabajaron para una finca, la autoridad superior fue el finquero, y si bien no existe en términos jurídicos "derecho de pernada", sí fue una norma naturalizada como un derecho que se otorgaron estos hombres como pago, pues consideraron a sus trabajadores como parte de sus propiedades.

Ana María reflexionaba desde pequeña sobre la injusticia que vivían como pueblos bajo el control de las fincas, pero también sobre su condición como mujer. De hecho, **un acto que determinaría en los años por venir su pensamiento político fue la "venta de sus hermanas**",[122] llegada la edad de casarlas. Ella narra que sus hermanas fueron casadas sin consentimiento, siendo ésta una decisión de los varones de cada familia, padres y marido. Al ser separada de su hermana, Ana María pidió explicaciones a su padre. Quería entender por qué había entregado a sus hermanas sin que ellas estuvieran de acuerdo. El padre respondió que era una forma de garantizarles una vida, porque él no las podía

[121] En el Tercer Encuentro de los Pueblos Zapatistas y los Pueblos del Mundo "Comandanta Ramona", celebrado el 29 de diciembre de 2007 en La Garrucha, Chiapas, mujeres zapatistas que habían vivido la experiencia de la finca presentaron sus testimonios. También ver Klein (2014), Mora (2008), Rovira (1996), Olivera (1980).

[122] En Chiapas, se ha dado este nombre al arreglo de matrimonio celebrado entre el padre de la muchacha y la familia del futuro marido. Esta última tiene que dar una dote en recompensa a la familia de la joven, para cerrar el acuerdo matrimonial.

mantener.[123] Lo que culturalmente para los pueblos mayas ha sido un sistema de intercambio, construcción de parentesco y de equilibrio comunitario, en este contexto de campesinos sin tierra, las mujeres no tienen posibilidad de adquirir tierra. Desde esta perspectiva, la mujer se vuelve una carga económica. Si se queda en la casa de los padres y la tierra se distribuye entre los hijos varones, se transforma en una boca más que alimentar. Por eso el matrimonio se transforma en una fuente de sobrevivencia. Dicho de otro modo: las mujeres están obligadas a casarse para garantizar su alimento.

La suerte de Ana María, sin embargo, fue muy distinta a la de sus hermanas. Las transformaciones y rupturas que tuvieron lugar con la movilización campesina y de su propia familia, en la lucha por la tierra, le permitieron **imaginar una vida libre. Y éste es otro elemento que contribuyó a que la trayectoria de Ana María se desarrollara de forma particular, distinta a la de otras mujeres.**

En el caso de Ana María, el padre y hermano valoraron y respaldaron que asistiera a la escuela. El espacio familiar se había transformado, para ese momento, en un volcán de reflexión política. Precisamente en estos años de movilización, cuenta Ana María, su padre hacía memoria de los maltratos que vivían en la finca. La madre también hablaba de ello. La familia analizaba junta cuáles eran las estrategias necesarias para avanzar en un camino de liberación. Esos momentos fueron, dice, espacios muy importantes para su comprensión de la realidad. Por esa época, su padre y su hermano escuchaban también Radio Venceremos.[124] El hermano le decía que un día ella sería como esas mujeres nicaragüenses, que agarraban un fusil para defender a su pueblo. De hecho, uno de los primeros regalos de su hermano para ella, exclusivamente, fue un par de zapatos de cordón y un pantalón. Ésa fue la primera vez que sus pies estuvieron calzados.

[123] En este sentido, la producción que se obtiene de la tierra y el trabajo requerido en ella delimita el número de personas que pueden comer de ella.

[124] Radio Venceremos fue una radioemisora clandestina de El Salvador que, durante la guerra civil salvadoreña, fue la voz oficial del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (1981-1994).

Tras las exitosas primeras tomas de tierra vino la represión. Los finqueros protegieron sus "propiedades" contratando guardias blancas,[125] para que sometieran y torturaran campesinos (Olivera, 1980; Toledo, 1996). El ejército mexicano también estaba a su servicio, resguardando las tierras y pretendiendo someter a los campesinos movilizados.

> Quedó la finca el Choj con 60 acasillados. Los de Choj pedían que los apoyáramos y sí, los apoyamos. Empiezan a cortar ellos el café, lo despulpan y lo secan el café. El finquero mete el ejército en la finca y fueron torturados. Había un señor que les metía la cabeza en una tinaja de agua para que se ahoguen o les metían la cabeza en una bolsa de Calidra. Mejor no nos enfrentamos con el ejército, tenían milpas y trojes los acasillados aquí, es cuando entra la CIOAC con ellos para que nos defendieran. Ellos [los finqueros] nos amenazaban. ¡Somos mexicanos, somos campesinos que buscamos dónde vivir!, decíamos. Cuando se hacen las tomas de tierras entonces era como CIOAC.
>
> El año 75 empezamos a organizarnos, el 76 tomamos las tierras, el 77 se legalizaron, no todas. Cuando eso pasó mucha gente ya no siguió, porque había mucha represión, les quemaban sus casas y sus animales. (Luis, entrevista 09-09-2018).

Aunque muchas de las tomas se habían hecho en nombre de la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), la participación de esta organización nacional era apenas incipiente. La antropóloga Mercedes Olivera menciona que en ese momento las comunidades estaban muy solas en sus movilizaciones y que, de hecho, ser testigo de la represión estatal y de los finqueros es lo que la llevó a buscar la manera de que estas comunidades que se estaban organizando y movilizando estuvieran respaldadas, ella era militante del Partido Comunista, de esta manera se estableció la conexión la CIOAC.

Para Ana María, **la participación directa en la movilización campesina determinaría su experiencia futura.** Las familias operaron como unidades políticas y de defensa.

[125] Hombres armados a sueldo que los finqueros contrataron para matar en defensa de sus intereses.

Cuando los hombres eran perseguidos, las mujeres y niños tenían que salir a defender sus poblados de las incursiones militares.

Éstas fueron las primeras experiencias de Ana María frente al ejército federal. Ella recuerda a un puñado de mujeres valientes que salieron a tirar piedras y palos, para correr a un helicóptero que quería aterrizar.

> Después, en el 77, vino el dueño de la finca del rancho y trae gente para sacarnos. Las comunidades se organizan, vamos a ir a ver y vamos a destruir la casa. Eran miles de campesinos, cerca de 6 mil campesinos. ¿A qué vienen, pues?, dice el finquero. Nosotros queremos que salgas, las tierras no son tuyas, ya no es el tiempo, tienes que salir. ¿Quieren la violencia o quieren un arreglo?, dice. Entonces lo agarran y le quitan todo. ¡Agarren la tierra dijimos! Y lo trajimos aquí [a Lázaro Cárdenas]. Le dieron un caballo y así vinimos. Lo llevamos en un troje en la milpa y ahí lo estuvieron cuidando.
>
> A ver qué va a decir las autoridades del gobierno cuando se oye lo que pasó. Hacen el llamado en la radio: ¡entreguen a Mariano Ruiz!, vamos a tratar de resolver los problemas, así a la buena, no con violencia, es de ustedes la tierra, así dice la reforma agraria. Queremos hablar con ustedes, dicen, vamos a Lázaro Cárdenas por Mariano.
>
> No van a llegar [respondieron], porque ni sus animales llegan. Además, todos somos Catarina, todos somos Lázaro Cárdenas y los pueblos donde estamos todos somos una comunidad. Ahí empezó el diálogo. Pero como que ellos pensaron que no había problemas. Este cabrón les quitó sus tierras. Éste lo vamos a llevar y lo vamos a meter en la cárcel. ¡Pero qué cárcel! Llegando a Simojovel lo soltaron. Ahí les dijimos: ¡ya ven cómo son éstos! (Luis, entrevista 09-09-2018).

Éste es un evento muy presente en la memoria de Ana María. Recuerda bien cuando trajeron a Mariano Ruiz como prisionero político, quien además de finquero era general del ejército mexicano. A ella y a un grupo de niños les tocó llevar alimentos al rehén durante varios días, hasta que lograron negociar con el gobierno. La condición fue liberar a los campesinos capturados por el ejército federal y que legalizaran las tierras. El gobierno de Juan Sabines (1979-1982) compró algunas de las fincas en tensión e inició el

proceso de legalización para algunos ejidos. Sin embargo, algunas de las tierras en disputa se antojaron para otros proyectos. Fue el caso de la finca Choj, vendida a la CFE con la idea de inundar las tierras y crear una presa hidroeléctrica. Para este propósito, una parte de los campesinos fueron reubicados en la Selva Lacandona.

Muchos de los aprendizajes de esta primera experiencia serían retomados por Ana María en sus estrategias políticas militares. Por ejemplo, las movilizaciones que tuvieron lugar tras los enfrentamientos del Bosque, en 1997. Una de las acciones relevantes de ese momento, documentada por la prensa, fue cuando las mujeres de Jonalchoj salieron a defender sus poblados de las incursiones militares. De hecho, a partir de ese momento, la misma estrategia se repitió en varios momentos entre 1997 y 1998. La siguiente fotografía, que dio la vuelta al mundo, ilustra uno de ellos, cuando mujeres zapatistas y de la organización Las Abejas confrontaron al ejército, tras la masacre de Acteal.

Fotografía: "Las mujeres de X'oyep" (Pedro Valtierra, 1998)

Como hemos comentado más arriba, la represión desatada en la zona de Huitiupán y Simojovel desanimó a buena parte de los campesinos que se respaldaban en la CIOAC. Esta organización creció rápidamente. Sin embargo, ante la represión y falta de escucha de sus intermediarios de cara al gobierno central, perdió fuerza hacia 1979.

Para Luis, las movilizaciones realizadas desde 1976 llevaron al fin de las fincas y de un sistema de injusticia donde los campesinos eran abusados, azotados y torturados. Pero el problema de campesinos sin tierra y sin reconocimiento no estaba resuelto.

2.2.1.2 La primera joven indígena en las Fuerzas de Liberación Nacional

Ese mismo año de 1979, Luis, el hermano de Ana María, entró en comunicación con las FLN (Fuerzas de Liberación Nacional), una organización política militar con ideología marxista-leninista y guevarista integrada por jóvenes profesionistas tras la represión estudiantil de 1968, a principios de la década de 1970. A través de una estrategia de núcleos guerrilleros urbanos, las FLN se expandieron muy lentamente en algunos puntos del norte del país y la Ciudad de México. Su propósito era establecer un estado socialista en cuanto las contradicciones políticas y económicas del país estallaran y se iniciara un levantamiento nacional. Su aporte sería tener gente preparada política y militarmente para ese momento.

Para Luis, conocer los fines de esta organización significó la posibilidad de formarse en lo que a su parecer le había faltado. Es decir, la preparación militar para enfrentar al ejército federal y a los guardias blancos pagados por los finqueros.

Las entonces recientes movilizaciones y enfrentamientos en defensa del derecho a la tierra habían dejado claro que, a pesar de la unión entre pueblos, no era posible enfrentar al ejército. La incorporación a las FLN abría la posibilidad de organizarse y prepararse en ese sentido. Así inició la relación que posteriormente daría origen al primer grupo insurgente del EZLN. Estos primeros años de contacto transcurrieron entre algunos intercambios, talleres de salud, sobre todo, en que la casa de Ana María se transformó en el lugar de hospedaje y de vinculación con los miembros de las FLN.

Entre 1980 y 1981, Ana María conoció a quien era entonces la comandante Elisa.[126] Recuerda que la primera vez que la vio, hospedada Elisa en su casa, entendió que era como una de las mujeres combatientes de las que había escuchado a través de la radio de onda corta, que les llegaba de Centroamérica y de Cuba.

Por su parte, al ver a Ana María realizar una de sus tareas escolares, la comandante ofreció llevarla a la ciudad, para que pudiera continuar estudiando. Ana María tenía muy claro de qué se trataba el ofrecimiento: la invitaba a participar en una organización, para buscar una vida mejor. Según testimonios de otras mujeres que la conocieron en este periodo, Ana María era una mujer fuerte y decidida que no se impresionó por los hombres que la pretendieron. Fue así que en 1981, a los 15 años, Ana María se convirtió en la primera mujer indígena de la organización clandestina. Sus padres no estuvieron de acuerdo, pero su decisión ya estaba tomada y contaba, además, con el apoyo de su hermano. Éste sería el inicio de su trayectoria política militar. A pesar de su corta edad, tenía clara consciencia de las implicaciones que tenía la militancia en una organización clandestina en contra del Estado. Ya conocía la represión y también al ejército.

Esa participación de Ana María inauguraría toda una nueva etapa en las organizaciones campesinas de Chiapas.

2.2.1.3 ¿Dónde están las mujeres

En sus primeros años de militancia en las FLN, Ana María estuvo en distintas ciudades del país, trabajó como obrera, conoció organizaciones de mujeres de la ciudad, se relacionó con las refugiadas guatemaltecas y escuchó sus historias. Se informaba sobre el trabajo político de mujeres en otros espacios, mientras se preparaba para un movimiento que pretendía construir un país con un régimen socialista, que es lo que se esperaba del trabajo revolucionario en la ideología de las FLN.

[126] La comandanta Elisa, nacida en el norte de México, fue una de las sobrevivientes de la guerra sucia de los años 1970. Formó parte de las FLN y fue una de las fundadoras del EZLN.

En 1983 se fundó oficialmente el EZLN como organización clandestina armada, supeditada a las FLN. Como es sabido, esta fundación tuvo un proceso muy distinto a las FLN. Si bien pensada y organizada desde la filosofía y experiencia de las FLN, la nueva organización se planteaba nuevos objetivos.

La experiencia y aspiraciones de los campesinos incorporados a la naciente organización tenían otro origen: **el de la lucha por la tierra y la experiencia de una relación de dominación por colonialismo interno**, del cual había que deshacerse y del que la cultura política de las FLN no estaba exenta. Al incorporarse Ana María a este núcleo, también incorporó sus aspiraciones: **transformar la experiencia de ser mujer indígena.**

Después de pasar por un periodo de formación en casas de seguridad en la ciudad, Ana María empieza a trabajar en la formación política de la gente que la organización reclutaba, inicialmente en su pueblo, pero poco a poco también en otras poblaciones y partes de la selva, a través de las redes familiares creadas en las distintas migraciones campesinas.

En estas primeras reuniones de trabajo político, al ser la única mujer indígena y con grado militar presente en esas reuniones, Ana María contó con la autoridad suficiente para hacer ver la importancia de incorporar mujeres en la organización clandestina. Incluso exigirla. Hasta ese momento, la participación de las mujeres estaba más constreñida al ámbito de los talleres de salud, sin que ellas supieran el propósito de esa formación. Esta demanda de mayor participación en la estructura clandestina parecía descabellada. Que las mujeres aceptaran participar en un grupo clandestino de corte político militar, al margen de su comunidad y, además, con el permiso de su familia (por la condición de apropiación familiar de las mujeres), era impensable.

Sin embargo, al cabo de algunos meses, la insistencia de Ana María dio frutos: en 1984 se integraron al menos dos nuevas mujeres indígenas a la organización: Maribel y Cecilia. La labor de este equipo de mujeres sería el punto de partida de un trabajo silencioso y comprometido que llevaría al EZLN a crecer masivamente.

2.2.2 La historia de Maribel

Maribel fue la segunda mujer en obtener el grado de mayor en el EZLN. Fue responsable de la zona de Morelia en el Caracol IV, uno de los territorios precursores en la organización de la autonomía por zona, de innovadora organización política, económica y cultural y un modelo para los otros Caracoles, en años posteriores.

Conocer la trayectoria de Maribel nos permite comprender qué elementos de su biografía fueron incorporados a su experiencia política y de género. Y de qué manera esta experiencia se transforma en un aporte, cuando ella está en posibilidad de influir en los pueblos bajo su mando. Porque la participación de las mujeres en el Caracol de Morelia se dio de forma particular y activa durante los años de mandato de Maribel.

En este apartado nos enfocaremos más concretamente en cómo se construyó su experiencia política, a través de una herencia familiar, pero también histórica, pues ella pertenece a la primera generación que creció durante la colonización de la selva. En este sentido, su experiencia de cultura política fue diferente de la trayectoria de Ana María.

2.2.2.1 La fundación del ejido Miguel Hidalgo

La familia de Maribel es originaria del municipio de Altamirano. Sus padres, Cristina y Mario, decidieron unirse a la última ola de migración en la Selva Lacandona, hacia 1974. Relata Mario que huían de la explotación de los finqueros, en busca de una nueva vida y de tierra propia y fértil para trabajar. De esta manera, la joven pareja se asentó a orillas del río Jataté, en donde cientos de campesinos tseltales fundaron el poblado Miguel Hidalgo.

> En 1950 el gobierno federal anunció un nuevo deslinde de la selva para convertirla en tierra nacional. En 1954 diseñó una política de colonización de terrenos nacionales, con el fin de anular los títulos de propiedad expedidos durante el porfiriato, que otorgaban el derecho a la selva a menos de una docena de compañías madereras. Respaldados por la nueva política, y

huyendo de las condiciones inhumanas de las fincas, cientos de colonos indígenas poblaron el norte y oeste de la selva. Incluso campesinos de otros estados del país fueron también alentados a colonizar este territorio.

En 1967, con el fin de reconducir la colonización hacia el sur de la Selva, se crean nuevos centros de población en la antigua propiedad del Marqués de Comillas. A la par, se declara como propiedad nacional una extensión de 401 959 hectáreas de selva.

En 1972 se crea la zona Lacandona, con una superficie de 614 321 hectáreas, y se reconoce a 66 familias del pueblo lacandón como poseedoras exclusivas de esta zona, bajo el acuerdo de que durante un periodo de diez años las familias lacandonas permitirían que una compañía forestal del gobierno federal (COFOLASA) explotara 35 000 metros cúbicos de cedro y caoba.

Finalmente, para cerrar la zona centro de la selva, se declara en 1978 como Reserva de la Biósfera de Montes Azules una superficie de 331 200 hectáreas.

Todos estos decretos se hicieron sobre parte de los terrenos en los que al menos 3000 familias se habían asentado a lo lardo de dos décadas y que compartían el territorio con las familias lacandonas. Sólo algunas de estas familias aceptaron la reubicación y la mayoría de los terrenos colonizados a lo largo del río Jataté y Santo Domingo quedaron en una situación de indefinición, bajo una categoría de invasión.[127]

[127] Ver Marion (1997) y Jan de vos (2002).

La fundación de un pueblo en la selva implicó domesticar y hacer posible la vida en una tierra hostil, además de articular su defensa política y jurídica a través de la organización comunitaria.

Maribel relata que crecer en este contexto significó vivir la experiencia de la organización comunitaria, para resolver y defender la vida cotidiana. Las familias y comunidades se necesitaban para hacer posible su existencia ahí. De esta manera se tejieron redes entre ellas. Por ejemplo: hasta hoy día, para salir de la comunidad o sacar a un enfermo es imprescindible la intervención y favores de varias personas. Una persona debe prestar o rentar su canoa para cruzar el río. Alguien más prestar su burro o mula para cargar cosas después de cruzar el río. Y hay que atravesar pueblos en donde la gente exige saber quién pasa por su comunidad. Éstas son pequeñas muestras de que son necesarias formas de convivencia solidarias entre una población de muy escasos recursos económicos. De hecho, romper el equilibrio de la solidaridad tiene consecuencias muy profundas en la vida cotidiana, dotada de contenido político, pues fue la organización de la vida en común lo que permitió la sobrevivencia de estas comunidades.

En la indefinición de lo que el gobierno declaró como territorio de propiedad nacional, los nuevos pobladores se vieron obligados a iniciar una larga historia de lucha para obtener la titulación de la tierra comunitaria, sin la amenaza de ser expulsados.[128] En este contexto nació, en 1976, la primera organización campesina independiente: la Unión de Ejidos Quiptic Ta Lecubtesel,[129] que representaba a 18 comunidades situadas en el Valle de San Quintín (Harvey, 1998b). Inicialmente, se trataba de una organización política con el único propósito de reclamar el reconocimiento de la tierra; pero pronto se integró

[128] A principios de los 1970, el gobierno federal llamó a la colonización de la Selva Lacandona, sobre todo, a campesinos que provenían de otros estados de la República, con el fin de aminorar los poderes locales de la oligarquía chiapaneca, dueña de miles de hectáreas. Esta situación fue vista como una oportunidad por los campesinos locales, para liberarse de la explotación de su trabajo en las fincas. De esta manera se emprendió un éxodo a la selva que no fue reconocido por el Estado mexicano. Después de décadas de gestión, sólo algunos poblados obtuvieron la titulación.

[129] "Nuestro esfuerzo por mejorar", en idioma tseltal.

también a la autodefensa física del territorio, en 1978, cuando los pobladores tuvieron que enfrentarse al ejército para evitar el trazo de la brecha de la reserva Montes Azules.

Ambas experiencias: 1) la organización de la vida en común y 2) la defensa del territorio, influyeron en el trabajo político de Maribel.

Los aprendizajes de Maribel fueron diferentes a los de Ana María. Si bien las dos mayores se formaron dentro de una historia de emancipación de la finca, las diferencias geográficas y experiencias marcaron la pauta de una cultura política distinta. Podría decirse que la experiencia política de Ana María se compone de elementos que tienen que ver más con la relación de una formación política más enfocada a una transformación nacional de forma más institucionalizada y la experiencia de Maribel tiene elementos más enfocados al territorio como tal y a la autonomía que vivieron las nacientes comunidades durante la colonización de la tierra.

Para Harvey (1998b: 97), la diferencia entre las organizaciones populares de los bAltos centrales con las de la Selva Lacandona se debió a que "la presencia de las instituciones gubernamentales fuera de los Altos era más débil, en tanto que allí el INI, la CNC y el PRI habían alterado las formas anteriores de organización indígena a través de la imposición de líneas de control verticales y clientelares. Por otro lado, en los asentamientos periféricos y dispersos de Ocosingo, los sacerdotes católicos y los catequistas consiguieron desarrollar bases de apoyo para formas de representación más autónomas. Este hecho es importante para comprender el proceso de organización popular en la Selva Lacandona. Los orígenes son más sociales que institucionales".

En el caso de las dos trayectorias que estudiamos, podemos también observar una diferencia de proyecto político que está vinculado a dos vivencias un tanto diferentes de cómo se desarrollaron las acciones sociales y políticas en la vida de estas mujeres.

Por otro lado, los antecedentes históricos presentes en las trayectorias de Ana María y Maribel nos muestran que existe una continuidad en las historias individuales y colectivas. De hecho, estos antecedentes contradicen la tesis de autores como Estrada (2007) y Tello (2000), cuyo argumento se basa en la idea de que la incorporación masiva

de los campesinos indígenas a las filas zapatistas fue producto de una manipulación ideológica, ejercida por el EZLN a través de la promesa de vivir como los ricos de la ciudad. En esa lógica, esos autores sostienen que la pertenencia de los indígenas a diversas organizaciones no sería más que el fruto de su pragmatismo y de sus intereses volubles. Por el contrario, en este análisis se muestra la continuidad de un objetivo fundador y movilizador: la posibilidad de sostenerse de su propio trabajo como campesinos y hacer de la comunidad un espacio para la vida libre.

2.2.2.2 Maribel se incorpora a la organización

Maribel, de 14 años, y su hermano Juan, de 12, se incorporan a la organización[130] sin que sus padres estuvieran totalmente de acuerdo. A través de un tío que ya militaba en la organización y que los invitó a participar, ambos tuvieron conocimiento de un espacio donde podían capacitarse con otros jóvenes para luchar por una vida mejor.

Maribel relata que ya entonces se había dado cuenta de que "su vida se había topado con un límite" (entrevista de Klein, 2007, referida en comunicación personal). Era la hermana mayor y tenía, por tanto, muchas responsabilidades en el trabajo doméstico y de cuidado de los hermanitos. Además, su tiempo de asistir a la escuela en su comunidad había terminado. Su única perspectiva y futuro era esperar el momento de casarse y reproducir la misma forma de vida que se imponía a todas las mujeres casadas. Pero ella quería otra vida diferente. Era ya entonces muy consciente del sufrimiento de su familia; y particularmente, el de las mujeres. Por eso, dice, cuando su tío habló sobre la posibilidad de hacer algo por su familia y por su pueblo desde otro espacio, no lo dudó ni un momento. Era sin duda una oportunidad, aun si el costo podía ser muy alto para una joven que nunca había salido de su comunidad.

Para Maribel, la organización representaba una alternativa, no sólo para escapar a su destino de reproductora de la comunidad (a partir del matrimonio), sino además ser actora

[130] "Organización" es la forma en que los zapatistas designan el conjunto del EZLN. El término incluye tanto lo civil como lo militar.

de una transformación de lo que hasta el momento conocía como posibilidad de vida. De esta manera se convirtió en una de las tres primeras mujeres indígenas que ingresaron a la organización.

En entrevistas realizadas a mujeres de diferentes generaciones, se manifiesta este mismo malestar que genera la idea de casarse. Es decir, las mujeres suelen cuestionar los límites que la institución del matrimonio impone a sus vidas. Sin embargo, la mayoría también los acepta, pues **resulta imposible sobrevivir en la comunidad si no es en el seno de una familia**, la unidad productiva de la que depende el alimento de todos sus miembros, como se ha señalado antes.

Maribel explica:

> ¿Por qué acepté ese cambio? Porque veía todo el sufrimiento de las demás mujeres, de mi mamá, de mis hermanos, de mis tíos, de mis abuelos. Como que esa vida era injusta. Pero como te decía, agarré rápidamente un compromiso desde muy pequeña, entonces, ¿por qué ahora no? Ya teniendo catorce años, ¿por qué no agarrar el compromiso de hacer algo por esta organización que se llama EZLN? (Maribel, entrevista inédita de Klein en 2007, comunicación personal).

El día que salió de su pueblo, relata, Maribel sólo tenía el fuerte sentimiento de que se alejaba y no sabía si algún día regresaría. Para ella, la ruptura con su comunidad no era sólo una decisión personal, sino también un sentimiento de responsabilidad con su familia y con su sociedad. Es decir, fue también la posibilidad de cambiar su colectividad lo que alimentó su decisión.

Este sentimiento de implicarse en la lucha por un bien colectivo, que incluso es visto como un sacrificio por los demás, ha sido un pensamiento muy presente en general de las y los zapatistas, aunque en el caso de las mujeres esta idea la encontré más concretamente centrada en la familia y la comunidad.

Las personas que ingresaron a la organización, si bien lo hicieron de forma individual, sus motivaciones fueron de carácter colectivo. La tensión entre lo individual y lo colectivo es un tema recurrente a lo largo de las distintas participaciones.

2.3.2.1 El inicio de una nueva experiencia

Al llegar a la casa de seguridad, en la ciudad, uno de los mandos al que fue referida no estaba convencido de que Maribel se integrara de lleno a la organización clandestina. Ella piensa que fue su seguridad y decisión lo que le convenció a ese mando de aceptarla.

> Era muy joven [para entrar en el EZLN] y por lo mismo no me dejaban entrar:
> —Ya lo pensé bien y quiero entrar a la organización —le dije al mando.
> —¿Ya lo pensaste bien?
> —Sí.
> —¿Cuántas veces?
> —Mil veces.
> (Maribel, en comunicación personal, 2000)

De esta manera inició otro tipo de formación política y de vida. Encerrada en una casa de seguridad, compartió principalmente con otros compañeros de su mismo grado la experiencia de otras formas de división del trabajo y, por lo tanto, de relación de género. No existía una diferencia de género, ni en la formación política ni militar, o en el trabajo doméstico cotidiano. La diferencia estaba marcada, más bien, por el grado que ocupaba cada cual y de eso dependían también las posibilidades de acción.

Durante ese año de formación, Maribel aprendió la teoría política respaldada por la organización, que a ella le aclaraba sus preguntas sobre las causas de la pobreza y marginación en su pueblo. De igual manera, conoció a otras mujeres que tenían cargos más altos a los que ella podía aspirar en ese momento; aprendió la cultura política de la guerra y cómo funciona una estructura vertical a través de sus jerarquías.

2.2.2.3. Otra identidad y otra vida en la montaña

Mario, padre de Maribel, narra que se enteró de la existencia de la organización cuando era uno de los encargados de la asamblea de la comunidad para hacer las gestiones agrarias en Tuxtla (la capital de Chiapas, a más de un día de camino en ese tiempo), a fin de obtener los títulos de la tierra. La frustrada experiencia de estos trámites y la falta de voluntad del gobierno para arreglar la situación, además de que ya habían probado la represión cuando cientos de campesinos se opusieron a la brecha que dividiría la selva, fue lo que motivó a integrarse como responsable local de la organización.

En ese contexto, Mario aceptó que sus hijos se fueran. Aunque, dice, aún no tenía claridad de qué significaba que sus hijos ingresaran a la organización clandestina. Fue hasta un año después de su partida, cuando pudo visitar uno de los campamentos donde se encontraba Maribel, ya convertida en insurgente. "Vi a la Maribel vestida con su uniforme y sentí mucho orgullo. Se veía ya muy cambiada".[131]

De los doce hijos de Cristina y Mario, seis se incorporaron a las filas del EZLN. Dicen que fue muy difícil ver partir a sus hijos, saber que estaban sufriendo en los campamentos de montaña o entre los peligros que implicaba vivir en las casas de seguridad que la organización tenía en las ciudades.

En aquellos tiempos de clandestinidad, la represión era parte de los riesgos de la participación política de cualquier índole. El surgimiento de las organizaciones campesinas de mediados y finales de los años 1970 había tenido por consecuencia la tortura y asesinato de líderes campesinos. De hecho, estos acontecimientos contaron para que las y los zapatistas apostaran por una vía clandestina y armada.

Veinte años después del levantamiento, pregunté a Maribel si piensa que haya sido un error haber formado una organización militar; si acaso había otras formas de luchar fuera de una estructura clandestina, vertical y jerárquica, dominada por hombres, elementos

[131] Mario, entrevista 24 de agosto de 2013.

que ella cuestiona severamente. Para ella, durante los años en que nace la organización (1983-1985), las organizaciones campesinas y la lucha política eran en Chiapas fuertemente reprimidas: asesinatos, encarcelamientos, desapariciones. “Estábamos como en Guatemala: no había forma de participar libremente, además no existíamos como pueblos en México. El levantamiento provocó que nos respetaran, en Chiapas y en México”.[132]

Maribel conocía la organización comunitaria y la lucha por la tierra. Pero transformarse en insurgente fue además algo muy alejado de su experiencia de género y una formación totalmente distinta a la del resto de las personas de su comunidad. En un año debió asimilar una cultura del todo diferente: la disciplina militar, la clandestinidad, el uso de las armas y otra forma de vivir el género. La división sexual del trabajo no se manifestaba en las tareas cotidianas de la vida clandestina y esto en sí fue una experiencia muy importante. Con el paso del tiempo entendió que esta división se manifiesta en el recorrido de una estructura jerárquica lo que también influiría en su propia trayectoria. Todos estos nuevos aprendizajes, incluyeron dejar atrás su nombre de infancia y aprender a vivir bajo otra identidad.

Maribel regresó a sus montañas habiendo ya incorporado otra cultura en ella. Se instaló en los campamentos, a sobrevivir en la naturaleza y dormir a la intemperie bajo un techo de plástico. Vivir en la montaña implicaba mucha fortaleza física y mental. Pero no era algo tan ajeno a su experiencia de vida, hábil en la domesticación de la selva.

[132] Maribel, entrevista agosto de 2013.

CAPÍTULO 3
GÉNESIS DE UN PROYECTO SILENCIOSO: LA CONSTRUCCIÓN DE LA EXPERIENCIA ORGANIZATIVA

Entre 1985 a 1993, es decir, durante ocho años, se realizaron una serie de encuentros que fueron el germen de la autonomía zapatista, así como el fundamento para la Ley Revolucionaria de Mujeres. Si bien esos encuentros no iniciaron como parte del programa revolucionario de ese momento, posibilitaron la transición a una experiencia política, pues en ellos mujeres que en un inicio rechazaban la posibilidad de que sus hijas e hijos se alistaran como insurgentes, empezaron a construir sus propias reflexiones políticas y prácticas organizativas; de igual forma, vieron en la organización un instrumento de liberación, tanto colectiva como individual.

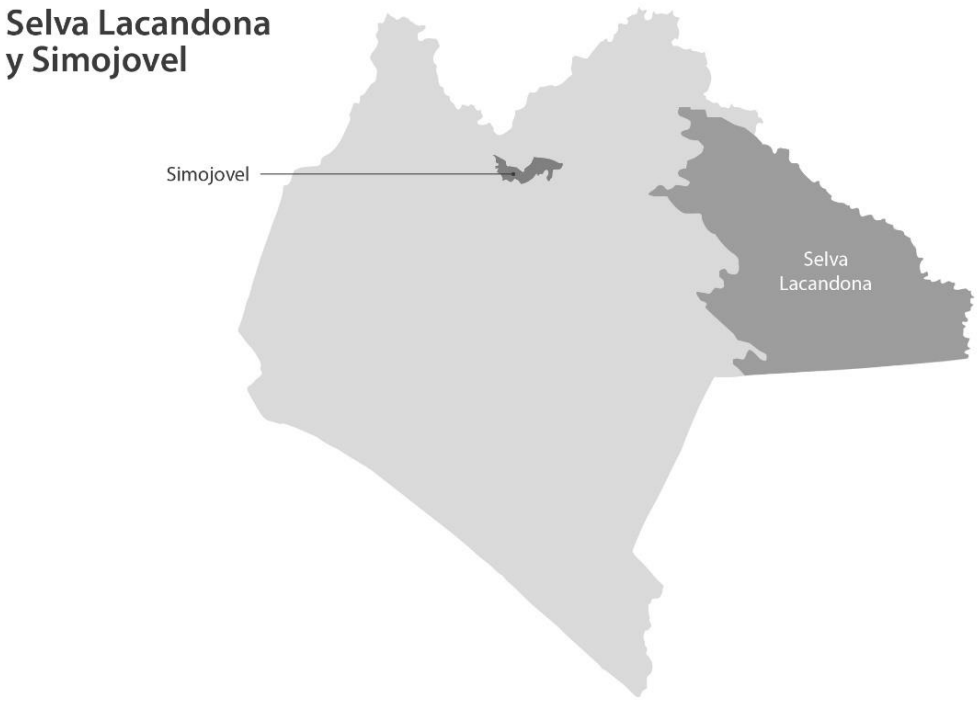
En este capítulo analizo qué elementos de género fueron decisivos para que la organización creciera de forma exponencial y con un sentido que resonara en las mujeres para involucrarse por años en la preparación de la guerra. Asimismo, analizo los recursos que movilizaron las mujeres en su participación política y cómo todas estas acciones, a cargo y por intermediación de Maribel y Ana María, definieron y son el antecedente de la Ley Revolucionaria de Mujeres y de la construcción de la autonomía zapatista.

3.1 EL TRABAJO DE LAS COMISARIAS POLÍTICAS

En 1985, a dos años de la fundación del EZLN como tal, se inicia el trabajo de reclutamiento de jóvenes y comunidades de la selva, realizado por Maribel y Ana María, dos de las tres mujeres indígenas te ostentaban un cargo militar hasta este momento. A esa función, en este periodo específico, le llamaron el trabajo de “comisarias políticas”.

Como se ha mencionado antes, la organización ya tenía presencia en las comunidades de los Altos centrales. La relación establecida con las familias de los Altos fue la puerta para

vincularse con las comunidades de la Selva Lacandona, donde la organización se extendería masivamente a través de las mismas redes familiares de los jóvenes que se unieron a la colonización de la selva, a falta de tierra.



Mapa 4:

Primeras zonas de contacto y de incorporación de las comunidades al EZLN [133]

En la reconstrucción histórica de cómo creció la organización, mucho se ha hablado y analizado de estas redes de campesinos organizados; incluso de los precursores que establecieron los primeros contactos con las comunidades (Muñoz, 2003; Tello, 2000; Harvey, 1998b). En el imaginario colectivo y en la historia recogida en distintos textos elaborados por los mismos zapatistas, el crecimiento masivo de la organización se realizó

[133] Cartografía: Gabriela Soriano Segoviano.

de voz en voz, a través de un "compañero", a veces con nombre y a veces sin él.[134] De esta forma comprendemos que el involucramiento de las mujeres en la organización fue una consecuencia de intereses comunes, dentro de las familias o de las comunidades. Pero es menos evidente el hecho de que la experiencia revolucionaria y las motivaciones para involucrarse en una guerra no es la misma para los hombres que para las mujeres.

En lo que se refiere a este trabajo, a la participación política de las mujeres zapatistas, he encontrado otra lectura del modo en que se desarrollaron las redes de zapatistas que hicieron posible el levantamiento, así como del inicio de construcción de una alternativa política. Es éste un aspecto poco conocido y, desde mi punto de vista, determinante en el crecimiento masivo del EZLN. Me refiero al papel que las comisarias políticas desempeñaron en la politización de comunidades enteras y en el reclutamiento de fuerzas insurgentes y de bases de apoyo.

Este periodo es relevante no sólo porque fueron los primeros contactos que la organización tuvo con comunidades enteras, sino además porque fue la primera vez que tanto Ana María como Maribel se relacionaron con las personas de los pueblos desde otra posición, identidad y conocimiento, esto es, como portadoras de un cargo político-militar. Por otra parte, al ser las únicas en posibilidad de enfrentar esa tarea debido al bajo perfil que su condición de mujeres les daba en ese contexto, las comisarias contaron con cierta autonomía, que a la postre les permitió experimentar estrategias para hacer comprender su mensaje y, también, para aprender de lo que estaban viviendo. Esta experiencia inicial se vio reflejada en su quehacer político en los años consecutivos, previos y posteriores al levantamiento.

A continuación, ilustraré a través de la trayectoria de Maribel algunos momentos y reflexiones de este periodo.

---

[134] Testimonios de bases de apoyo recogidos para los videos de la Escuelita, nivel II; testimonios de compañeras bases de apoyo dados a conocer en el Encuentro de mujeres, el 8 de marzo de 2018.

3.1.1 Las comisarias políticas desde la experiencia de Maribel

La experiencia de Maribel en la organización se desarrolló de forma diferente a la de su hermano Juan. Ella no se quedó en la casa de seguridad en la ciudad, sino que se incorporó a los campamentos de montaña. Ahí, paralelamente a la formación militar, se le asignó la tarea de hablar con las personas de las comunidades con que tenía contacto la organización. A este trabajo se le llamó, sólo en la etapa de reclutamiento, el de "comisarias políticas". Para Maribel, este nombre aludía a la función del comisario ejidal a quien, en teoría, correspondía obtener el acuerdo de la asamblea; así, a ella y a Ana María les correspondía entonces obtener un acuerdo político de las reuniones a las que fueran invitadas. Sin embargo, probablemente, dentro del EZLN —que aún tenía fuerte influencia de un marxismo ortodoxo—, el nombre de ese cargo estuviera más inspirado en una tradición de ejército popular.

> Paso el 84 en la ciudad. En el 85 yo me ingreso a la vida de la montaña. Y ¡nuevamente...! Una nueva educación, pero ya no tanto de aprender [tener una formación política], sino de responsabilizarse de un compromiso con las armas. Viene todo lo que es el aprendizaje político militar, y es allí donde ya había aterrizado, donde ya quería estar y participar, compartir mi vida. Empecé a dar, ahora ya no como mujer, sino también como combatiente. No era sólo yo, eran dos compañeras más, indígenas, que estábamos allí. Era un grupo muy pequeño. Tuvimos que aprender todo: lo político, lo cultural, todo. Para que una vez capacitadas nosotras, en todos los sentidos, empezamos a compartir lo que habíamos aprendido hacia las mujeres de las comunidades.
>
> Cuando empecé a.… aprendí a participar, hablar, entonces mis compañeros ahora me empezaron a utilizar (a dar trabajos). Yo también consideré necesario e importante ya no solamente capacitarme, sino que ya estaba preparada para... y educada para ir ya a hablar con las demás mujeres de las comunidades. No me costó tanto, porque esa vida que tenían las compañeras lo conozco, lo viví en carne propia desde niña. Entonces me empezó a nacer en mí esa necesidad. Bueno, si no sé muchas cosas, pero lo que he aprendido lo debo de compartir y desarrollar con ellas. Y como que ese dolor y esa tristeza que yo encerraba por haber dejado mi familia, mi comunidad y aprender y luego ir al EZ ya como combatiente, como que encierra algo allí que no solamente tenía que compartir, sino, ese dolor, pues, tratar de que se convierta en algo importante para las demás. (Maribel, entrevistada por Klein en 2007, obtenida y autorizada en comunicación personal).

3.1.2 De la incorporación en la organización a la construcción de un proyecto silencioso

El trabajo de las comisarias políticas consistió en tomar contacto con las comunidades donde se había establecido relación con algún compañero, quien de hecho habría ya encontrado algunas personas en su pueblo interesadas en escuchar el mensaje de la organización. El objetivo de estos encuentros era reclutar insurgentes para la lucha armada y preparar a la población para ser base de apoyo del ejército en construcción. Con este fin, las comisarias compartieron sus razones para participar en una organización política militar y extendían la invitación a unirse a su causa. También a ellas les correspondió construir la relación con la comunidad, aunque posteriormente las relaciones se harían a través de responsables locales y regionales.

Las primeras relaciones con las comunidades de la selva las establecieron Maribel y Ana María. Para entonces, comentan ellas, eran tres las mujeres indígenas (ellas dos y Cecilia), pero sólo ellas dos fueron nombradas para realizar la tarea.

> Nosotras salimos y fuimos a las comunidades. Venimos con Ana en la cañada de Avellanal. Empezamos en las Tazas, las Tacitas, Santa Lucía, Avellanal, Ibarra, Guanal, Amador Hernández y ya para la selva. Pueblo por pueblo. Es el primer contacto que tuvimos con esa región. Después recorrí toda la cañada rumbo a mi comunidad. Recorrí todo: Benito Juárez, saliendo de Guadalupe, Galilea, Chum Cerro, Esperanza, Tierra y Libertad, Hermosillo, Santa Rosa, mi comunidad… Y le dábamos la vuelta. Yo trabajé más por ese rumbo para hacer contacto, que al principio no era toda la comunidad, era un grupo pequeño.
>
> No íbamos solas las dos. De salida de la montaña para las comunidades veníamos con un compa que conocía y sabía dónde estaban los contactos. Y de regreso, otro compa de la comunidad nos venía a dejar a la selva…
>
> Todo el trabajo de las comisarias políticas fue clandestino. También fue muy duro y muy difícil, porque podían agarrarte, denunciarte, hacerte daño; podían llevarte con alguien que te tratara mal. Todo eso fue muy riesgoso. Pero teníamos la facilidad, porque nos vestíamos igual [a las mujeres de la comunidad], caminábamos en los caminos reales o

> veredas. ¡Condición física nos sobraba en ese tiempo! (Maribel, entrevista 16 de marzo de 2019).

Hasta este momento, la organización no se había planteado un objetivo feminista; es decir, explícitamente dirigido a la transformación de las estructuras que mantienen a las mujeres en condiciones de mayor opresión. Como otros movimientos político militares que implicaron la participación de las mujeres, la organización partía de la premisa de que en la participación conjunta contra las estructuras de dominación-explotación vendrían los beneficios para todos los militantes, cualquiera que fuese su género (Falquet, 2003; Bucaille, 2013; Felices-Luna, 2008). Estas ideas también parecían conciliar el feminismo de la igualdad, latente en ese momento en América Latina y en la izquierda mexicana (Cornejo, 2018). Una mujer que conoció la organización en esta época, me explicó en una comunicación personal que no había una postura feminista explícita en la organización, sino que más bien se trataba de una postura personal de cada individuo y lo que permeaba del ambiente en aquel momento. Incluso, el feminismo como tal era mal visto, en la organización y en las comunidades. No obstante, percibió que las mujeres indígenas que se incorporaron en ese momento traían su propia forma de feminismo. Ana María ya había abierto la brecha para que se incorporaran mujeres a la organización (ver capítulo 2). Al mismo tiempo, justo en esa etapa de crecimiento, era indispensable la participación de mujeres para alcanzar el objetivo de incorporar comunidades como bases de apoyo. Pero la desigualdad de género, tan profunda en la comunidad, era un impedimento para la construcción de un ejército revolucionario de liberación nacional. Por otro lado, la experiencia de defensa de los pueblos organizados en los 1940 y en 1976 —su referente cercano— estuvo marcada por una clara división sexual del trabajo. En suma, quiero decir, no había una verdadera postura de género en la organización ni entre sus participantes. La necesidad sentida sobre la importancia de la participación de las mujeres parecía, sobre todo, responder a necesidades de carácter más bien práctico.

Desde este marco y de cara a la organización, la participación de Ana María y Maribel fue muy importante. Ambas habían mostrado su capacidad en la estructura militar y política; pero a diferencia de sus compañeros, su perfil femenino era además muy conveniente para la necesidad de crecer clandestinamente, pues les facilitaba el acceso a

los pueblos. En los caminos, por ejemplo, solían despertar menos sospecha. Incluso, si su presencia era percibida en alguna comunidad, al ser mujeres indígenas que habían crecido en comunidades semejantes, compartían un lenguaje común con las mujeres de las comunidades que visitaban. Compartían, pues, un perfil marcado por el género y por la cultura.

Como también señala Klein (2014), en sus inicios, el objetivo de la participación de las mujeres no era desarrollar un cuestionamiento de género, sino incluirlas en la organización.

Narra Maribel que la primera visita a cada comunidad se trataba de una reunión pequeña con dos o tres familias. Estos encuentros se realizaban de modo clandestino en alguna milpa o en algún lugar alejado de la comunidad, donde daban la información general al pequeño grupo de gente reunida, para posteriormente pedir hablar con la mamá y papá de los jóvenes interesados en incorporarse al campamento. Fue en estos espacios que las comisarias se dieron cuenta de que las mujeres se quedaban en silencio. Dicho en sus palabras, se encontraron con mujeres que se veían humilladas y del todo marginadas de la asamblea de sus pueblos. Las comisarias necesitaban la opinión y el aval de estas mujeres y eso no era posible. Así, vieron la necesidad de hablar con ellas, pero a solas, y esto a la postre se convirtió en la forma de proceder. Ya a solas, pudieron escuchar sus dudas y preocupaciones, analizar juntas las razones estructurales de su condición, pero también los problemas cotidianos que vivían, la violencia doméstica a la que muchas de ellas estaban sujetas y que las mismas comisarias habían atestiguado en sus propias familias.

> “Confiaban en nosotras. La ventaja que tenemos es que hablábamos el dialecto [tseltal, tsotsil]; entendemos y respondemos a sus dudas.” (Entrevista 6 de marzo 2019, Maribel).

Maribel recuerda que todo lo que platicaron con las mujeres en esa primera etapa hizo eco en todas. En consecuencia, mostraron interés en incorporarse ellas mismas a la organización o en dar su apoyo para que sus hijas o hijos lo hicieran a las filas insurgentes. El primer objetivo estaba cumplido. Pero lo que había motivado a las mujeres a

involucrarse fue, de hecho, la posibilidad de transformar el único horizonte posible de su vida, que era la vida cotidiana, el día a día en la comunidad. Participar en la organización les permitía acceder a una forma de liberación individual y colectiva. Estas expectativas de las mujeres dieron un nuevo sentido al trabajo que realizaba Maribel y se convirtió, para ella, en el contenido concreto de su participación en la lucha, que empezaba a tomar forma en cada nueva visita que realizaba.

El proceso ocurría, poco más o menos, como sigue. Primero, hacían una plática inicial en la comunidad a la que eran previamente invitadas por un grupo reducido de interesados. Las mujeres figuraban poco en esos primeros encuentros. Pero en las siguientes pláticas, cuando menos se esperaba, todas las mujeres de la comunidad estaban de pronto incorporadas a la reunión. Este hecho marcaba el momento en que la reunión dejaba de ser clandestina, pues ya estaban todas las familias. Maribel atribuye esa rápida incorporación de las mujeres al valor que la palabra de las comisarias políticas portaba. Su palabra daba respuesta política y de conciencia a su condición de vida y de mujeres. Más aún: las comisarias también venían de esa experiencia y habían transitado por una transformación de su propia realidad individual. Ese ejemplo fue un argumento contundente para que las mujeres decidieran organizarse y transitar hacia lo que las mismas comisarias ya habían conseguido en su persona y que ahora compartían con ellas.

> La etapa de necesidad es la autodefensa, y para eso nos organizamos. Pero pues aquí nos dimos cuenta de que no solamente se trataba de eso, sino también ya como la libertad, el de participar como mujer, el de organizarse como mujeres, pues se fue dándose después ¡y se veía bastante! Se empezó a ver en la segunda, en la tercera visita, ¡peor cuando ya ganábamos la participación de toda la comunidad! Pues tú ves que ya hay más compañeras, con más ánimo de luchar, de hacer algo por la misma libertad de ellas, pues de ver que alguien ya puede hablar a nombre de ellas, que es libre, ¿no?… de andar con los compas, de aprender, de salir, o sea, son cosas que no se lograba eso en la comunidad. Pero cuando nosotras empezamos a dar ese ejemplo, como que pues pegó fácil. Se vio los ánimos, la participación, en la segunda, en la tercera visita. Así se fue ampliando, se fue dándose las organizaciones.

Las primeras reuniones se transformaron pronto en espacios importantes de encuentro y reflexión sobre los problemas cotidianos que enfrentaban las mujeres, las familias y la comunidad. Incluso, para la solución de esos problemas, surgieron en esos espacios campañas sobre toda clase de temas: salud de la mujer, colectivos productivos, construcción de viviendas, desparasitación, eliminación de piojos y otras. Es decir, no sólo fueron encuentros de socialización de los problemas y concientización, sino espacios para imaginar y poner en práctica posibles soluciones.

> Después empezamos a hacer encuentros ya en lugares más grandes ya; encuentros de jóvenes, encuentros de mujeres… Cada visita crecía más, aunque fuera un trabajo clandestino, pero después ya no lo fue. Dentro de la región o dentro de la comunidad ya no lo fue. Ya no fue buscaban, pues. Sólo se buscaba un centro donde se tenían que concentrar y ellas hacían el esfuerzo por llegar y por vernos otra vez, para poder platicar.

Cuando a la par que el reclutamiento de insurgentes e insurgentas, la cantidad de reuniones se vio incrementada, estas primeras promotoras de la organización en la selva fueron relevadas de la tarea por otras mujeres, pero ya no de la esfera militar, sino provenientes del trabajo civil y comunitario. Representantes en cada comunidad empezaron entonces a dar continuidad a los encuentros y ser correo de transmisión de los mensajes que las insurgentes querían compartir con las comunidades.

> Después, no pudimos salir ya más, porque ya había más trabajos, había que entrenar más insurgentes, porque ya habían llegado más milicianos que entrenar y nos veíamos ya en los campamentos de la milicia las mujeres y los hombres ya convencidos, conscientes de la necesidad de esa guerra que se dio en el 94, ¿no? Ahí es donde nos volvíamos a encontrar, nos volvíamos a ver.
>
> Cuando de plano ya no podíamos, ya son las encargadas las responsables. Los responsables llevaban material de grabación. Le llamamos nosotros el ‘Radioperiódico’. Grabábamos las pláticas, los temas, y ya ellos ponían sus grabadoras en la reunión y escuchaban lo que quisiéramos decir en persona pero que no podíamos ya por tanto trabajo. Teníamos ya campamentos. Ya no salíamos. Pero el trabajo se empezó a dar a

través de los responsables, de las responsables mujeres, y llevaban ya su material para que se apoyaran.

Para Maribel, este trabajo que evolucionó y se prolongó hasta 1993, fue el sostén de la Ley Revolucionaria de Mujeres.

> Así fue como nació: platicando, desahogando, analizando principalmente... No es algo de afuera, sino es algo de adentro, qué es lo que sufrimos dentro de la familia, dentro de la comunidad, con los papás, con el marido, con los hijos. Entonces de allí nació la ley revolucionaria.

La ley fue así apenas la enunciación de conclusiones surgidas en decenas de encuentros y del trabajo con las mujeres de distintas comunidades, como analizaremos más adelante.

3.1.3 Reflexiones finales

El trabajo de las comisarias políticas fue una experiencia clave en el desarrollo de la organización. Porque ahí comenzó, aunque de forma incipiente, un proyecto político creado paralelamente, más allá del propósito de formar un ejército y de la preparación para la guerra.

A lo largo de este texto he insistido en que este proceso no habría sido posible del modo en que ocurrió sin la experiencia de género. Pero también es importante tener presente, como he mostrado en apartados anteriores, que el género no es sólo una construcción cultural, sino histórica y contextual.

Otros aspectos que me parecen relevantes de esa experiencia es el hecho de que estas mujeres, Maribel y Ana María, fueran portadoras de la palabra de la organización, en la clandestinidad, precisamente, por tener un bajo perfil. Esta decisión, de apariencia no relevante, sí lo es. Por un lado, porque sólo ellas fueron testigo de su acción política. Eso las dotó de un grado de autonomía tal que les permitió elaborar su reinterpretación de la lucha política militar a la cual estaban invitando. Hablaron desde el lugar que les otorgaba la palabra de la organización armada dispuesta a hacer la guerra al gobierno. Pero también

desde un lugar del saber común, que a la postre les dotó de autonomía. Y eso es lo que también percibieron las mujeres con las que se encontraron. Las comisarias políticas, como lo narra Maribel, representaban para sus interlocutoras ejemplos tangibles de mujeres liberadas. Por su parte, para los varones, se representaron como portadoras un saber militar al que ellos también quería acceder.

Años más tarde, cuando Maribel y Ana María fueron ascendidas al cargo de mayor y nuevamente se encontraron en una posición de autonomía, su experiencia como comisarias se reflejó en el desempeño político social de sus nuevas responsabilidades.

> El amor que aprendí cuando era comisaria política no lo olvidé y traté de hacerlo realidad cuando me dieron esa libertad de ser mayor y abarcar toda una zona, todo un pueblo. No, no pude enterrar ni pisotear lo que me hizo llegar hasta ahí. No lo pude olvidar. Porque si me quedaba yo sólo con el uniforme o el arma, y sin haber hecho nada de lo que yo pensé, entonces hubiera sido inútil mi presencia. No hubiera hecho realidad lo que sentía, lo que pensaba o lo que traía yo arrastrando desde niña. No hubiera sido una experiencia completa. (Maribel, entrevista 6 de marzo de 2019).

3.2 Las agentes de pastoral: otro espacio de organización y articulación

Desde distintos ámbitos de análisis, la mayoría de los estudiosos del zapatismo sostienen que no es posible concebirlo sin el trabajo pastoral realizado por la Diócesis de San Cristóbal, a cargo del obispo Samuel Ruiz entre los años de 1960 a 1999.

A continuación, presentaré una breve semblanza de cómo se organizó el trabajo diocesano en las comunidades indígenas de Chiapas, particularmente, con las mujeres. De esta manera pretendo mostrar que las redes intercomunitarias de mujeres indígenas fueron

promovidas por un grupo de religiosas y mujeres laicas, a partir de la década de 1970.[135] Estos espacios de reflexión entre mujeres fueron creados no sólo con un fin espiritual, sino también social y económico, y se analizó desde ahí el derecho de las mujeres a una vida sin violencia (Moksnes, 2012; Chojnacki, 1999; Eber, 2008). Y si bien no significaron una ruptura o transformación de las estructuras comunitarias (al contrario, buscaban fortalecerlas, como forma de combatir las injusticias de las fincas, al Estado e incluso al capitalismo), sí promovieron la comunicación entre mujeres de distintas comunidades y, también, hasta cierto punto, abrieron paso a la construcción de una conciencia de género.

Otro aporte de esos espacios fue la posibilidad del desplazamiento de forma abierta y avalado por la comunidad, fundamental para las mujeres que se incorporaron a la organización zapatista en el tiempo de clandestinidad, para ir de una comunidad a otra sin levantar sospechas. Aunque al principio el trabajo de las comisarias políticas fue desarrollado en regiones de la selva donde la presencia de estas redes de mujeres aún era incipiente, luego, en las zonas de las cañadas y de los Altos de Chiapas, estas redes serían importantes para que la organización se extendiera pasando desapercibida. En resumen, la organización pastoral de mujeres indígenas permitió una toma de conciencia que llevó a estas mujeres a incorporarse al zapatismo con una mirada de evangelio con justicia social, pero también se convirtió en un recurso que les permitió construir reuniones de reflexión política y organizativa fuera del espacio religioso.

3.2.1 Hacia una reevangelización desde la Teología de la Liberación

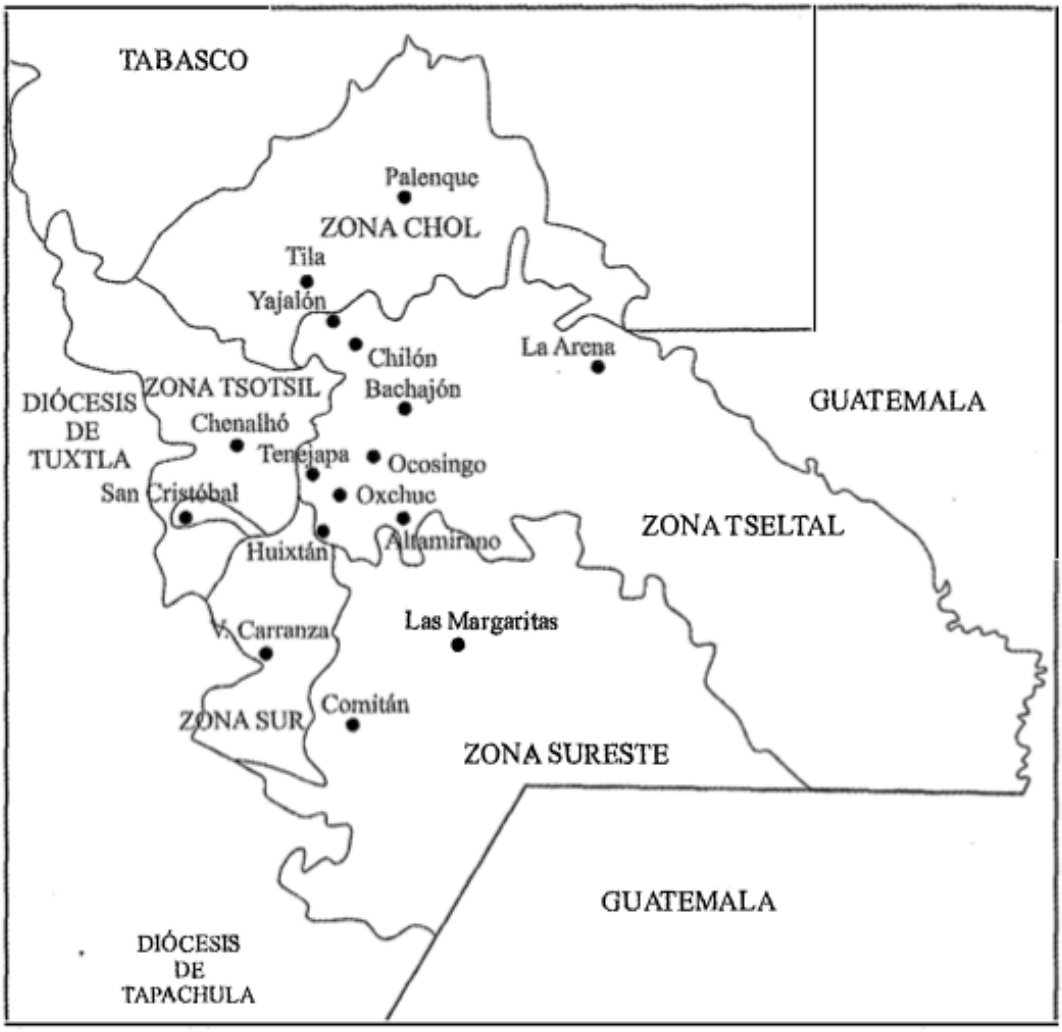
A mediados de la década de 1960, la Diócesis de San Cristóbal, a cargo del obispo Samuel Ruiz, dio un giro en la forma de concebir el trabajo religioso. Basado en los principios de

[135] Para Christine Eber (2008: 297), fue a partir de la década de 1970 que las mujeres indígenas de los Altos de Chiapas tuvieron voz en la arena pública. Esto no había sido posible desde antes de la invasión española. La palabra de Dios y el movimiento de cooperativas proporcionaron un contexto en el que las mujeres pudieron hablar públicamente de sus problemas domésticos.

la Teología de la Liberación y de opción por los pobres, el obispo emprendió la transformación de una iglesia sumamente conservadora a una progresista.

La labor de Samuel Ruiz estuvo marcada por dos eventos que cambiarían de forma radical el modo de concebir el trabajo pastoral: primero, el paso del Concilio Ecuménico Vaticano II; y segundo, la reunión de Medellín, posterior al Concilio. En consecuencia, se inició un proceso de varias décadas que consistió en posicionarse del lado de los pueblos indígenas en tanto sujetos de su propia historia.

El nombramiento de Samuel Ruiz como obispo de Chiapas ocurrió en enero de 1960, en la catedral de San Cristóbal de las Casas. Para ese momento y hasta 1965, la diócesis tenía jurisdicción en todo el estado. Después sería creada la Diócesis de San Cristóbal de las Casas y dos más (Tapachula y Tuxtla Gutiérez), quedando a cargo de la primera el trabajo en el espacio territorial de los antiguos asentamientos de pueblos originarios.



Mapa 5: La Diócesis de San Cristóbal y sus zonas pastorales, a partir de 1965

[Fuente: De Vos (2010: 238)]

El inicio de la trayectoria de Ruiz como obispo se desarrolló a la par del Concilio Ecuménico Vaticano II, efectuado entre 1960 y 1965. Con la participación de 2450 obispos de todos los continentes, esta gran asamblea de autoridades católicas tendría por objetivos principales:

1) Promover el desarrollo de la fe católica.
2) Lograr una renovación moral de la vida cristiana de los fieles.

3) Adaptar la disciplina eclesiástica a las necesidades y métodos de nuestro tiempo.

Uno de los resultados más contundentes de esa reflexión, en Chiapas y, en general, en América Latina, sería la convicción de escuchar a las culturas y pasar a la acción social.

En palabras del obispo Samuel Ruiz:

> El concilio marca una etapa de madurez dentro de la Iglesia y una transición muy clara de: una Iglesia que anuncia la palabra como un mensaje que le es dado para aplicarlo a la historia; a: desde la historia, ver la iluminación que del mensaje aparece en ella. Esta transición, creo que ha sido la que ha marcado una verdadera etapa en la diócesis. Eso tuvo, sobre todo, su repercusión en la pastoral indígena que fue tocada de alguna forma por los obispos africanos en el documento *Ad Gentes* sobre las misiones. Ellos exigieron en el Concilio, no un resumen de la misionología tradicional, sino que éste por lo menos diera pistas, orientaciones, iluminación, para entrar a la solución de cuestionamientos fuertes que, desde el ámbito de la sociología y la antropología, se hacían a la acción misionera de la Iglesia.
>
> Esto no solamente marcó una etapa, sino que, al aterrizar en la situación específica de nuestra diócesis, toca muy de cerca el cuestionamiento de cómo fue la acción misionera y la evangelización, y cómo debe ser ahora: pasar de ser un mero anuncio a hacerse encarnación del Evangelio en las culturas. (Santiago, 2018, pp. 19-20).

Esta reflexión acompañó el mandato de Ruiz en los espacios preexistentes a su llegada, desde los cuales se desplegaba el trabajo pastoral y se accedía directamente a las poblaciones indígenas. En concreto, por una parte, los espacios de formación y acompañamiento: los centros para formación de catequistas, las hermanas del divino pastor y los hermanos maristas; por otra parte, las misiones: la de Bachajón, de los jesuitas; la de Ocosingo y Altamirano, de los dominicos; la del Sagrado Corazón de Jesús y de María de Guadalupe, en Tenejapa, Oxchuc y Huixtán; y la misión de Chamula. Para

Jorge Santiago[136] (2018), este trabajo de sacerdotes diocesanos, religiosas y laicos fue el que creó las condiciones para un trabajo pastoral con las comunidades y dentro de ellas. Todos estos hombres y mujeres se comprometieron con el estudio de las lenguas y la cultura de estas regiones.

El antropólogo jesuita Jan de Vos señala que el espíritu promovido por Ruiz en su equipo pastoral recordaba a la convicción de los primeros misioneros del siglo XVI; es decir, personas que tenían la convicción, la "misión", de anunciar el evangelio a la población autóctona en Chiapas; pronto, sin embargo, se perdió ese espíritu misionero que este autor reivindica, para convertirse en "curas que actuaron, a lo largo de la época colonial, como funcionarios al servicio de las autoridades tanto civiles como eclesiásticas" (De Vos, 2010: 264). Con la llegada del obispo Samuel Ruiz, dicha convicción del misionero resurgió. No obstante, señala Jorge Santiago, la gran diferencia respecto de los misioneros del siglo XVI es que no existía en el trabajo diocesano dirigido por Samuel Ruiz el carácter civilizatorio que sí tenían los primeros evangelizadores, sino más bien uno de los principios rectores acordados en el Concilio Vaticano II: escuchar a las culturas. Y esa escucha fue el motor de la transformación en esta nueva etapa de la iglesia, que la llevaría también a un trabajo de carácter más político-social.

Siguiendo a De Vos (2010: 264), los clérigos —ahora con una instrucción religiosa bien distinta— fueron invitados a interpretar la salvación cristiana como un proceso de liberación que apelaba a todos los niveles de la vida. El enfoque fue atender las condiciones de la población indígena que se tornaban cada vez más deplorables.

Para 1968, cuando fue celebrada la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizada en Medellín, Colombia, Latinoamérica era todo un laboratorio de propuestas de justicia social. Las misiones católicas estaban en sintonía

[136] Jorge Santiago es un teólogo y pensador que acompañó el trabajo de Samuel Ruiz, así como los procesos de producción en las comunidades de Chiapas, bajo la filosofía de economía política solidaria. Fue uno de los fundadores de DESMI A. C., organización con 50 años que acompaña los procesos productivos de los pueblos indígenas de Chiapas.

con estas demandas bajo los principios de escuchar a las culturas, de dios en la tierra y de opción por los pobres. Éste fue el caso de Perú, Brasil, Panamá, Colombia, Guatemala, etc. De hecho, fue en esa conferencia donde se hicieron explícitos los principios de la Teología de la Liberación, aunque con su propia interpretación según el contexto político de cada país. Fue también en esa conferencia donde el obispo Samuel Ruiz fue nombrado coordinador del Departamento de Misiones de la Conferencia Episcopal latinoamericana (CELAM).

Todos esos acontecimientos se verían reflejados en el trabajo diocesano con las comunidades de Chiapas. Mediante cientos de agentes de pastoral, la Diócesis de San Cristóbal tuvo un enorme impacto en las comunidades, lo que para mediados de la década de 1970 la convertiría prácticamente en la única alianza fuerte de los pueblos. La relación con las comunidades se reproducía y fortalecía a través de la formación de catequistas y diáconos en la lectura del evangelio, desde una perspectiva marxista. De acuerdo con De Vos (2010), "la actividad pastoral se encaminó a la liberación integral de la gente y su transformación en sujetos políticos con iniciativa propia".

Para el obispo Ruiz, este periodo había servido para reflexionar y construir una postura unificada en favor del indígena y el pobre. Incluso, para concretar la acción social, al fundar espacios como la asociación civil Desarrollo Económico y Social de los Mexicanos Indígenas (DESMI A. C.) y, más tarde, el hospital de Altamirano. Sin embargo, aún no se había logrado impactar históricamente a las comunidades; aún no se había logrado tocar sus vidas, lo que llevó a enfocar el trabajo de la diócesis al surgimiento de iglesias autóctonas (Santiago, 1999).

Un momento determinante para este nuevo rumbo que tomaba la diócesis fue la celebración del Congreso Indígena en 1974. Convocado por académicos y gente del gobierno tenía por objetivo difundir la historia de Fray Bartolomé de Las Casas, en la conmemoración de su 500 aniversario. Samuel Ruiz aceptó colaborar y promovió que en ese espacio se diera voz a los indígenas para que hablaran de su propia realidad bajo cuatro ejes temáticos: salud, educación, comercio y tierra. Con la participación de 1500 delegados indígenas, por primera vez, representantes de los pueblos de Chiapas tuvieron

voz en una tribuna, en la que expresaron públicamente las condiciones de marginación, explotación y pobreza en que vivían.

Para la diócesis, esto significó la pauta para articular una nueva forma de interlocución con los pueblos. Numerosas veces, Samuel Ruiz se refirió a este periodo como su conversión, en el sentido de la influencia que los mismos pueblos tuvieron en la transformación de la diócesis de aquellos años. Esta experiencia de sincretismo espiritual se transformó en lo que la misma diócesis denominó la Teología India. Un ejemplo fue la incorporación de la figura de diácono como parte de las autoridades religiosas de la comunidad. Los diáconos adquirieron la facultad de predicar el evangelio, dar la comunión, bautizar a niños y niñas, asistir a los enfermos en su pueblo o comunidades cercanas. No podían ser hombres solteros, ya que, desde la mirada de los pueblos, no puede ser una autoridad moral una persona que no está casada, pues no se considera que un hombre esté completo hasta que tiene una compañera de vida. Fue bajo esta decisión de las comunidades de elegir para el cargo de diácono a hombres mayores y casados que la iglesia fue incorporando las aspiraciones de las comunidades en ese momento. La esposa del diácono acompaña los rituales a cargo de su esposo y es una figura simbólicamente importante, pero también una autoridad moral como predicadora o consejera, aunque su función siempre esté supeditada a la labor del diácono.

Los pueblos evangelizados fueron así transformando su catolicismo, hasta el punto de llevar al plano político y de acción la toma de conciencia promovida por la diócesis. Aunque la decisión de formar un ejército insurgente fue una decisión muy personal de cada zapatista, esta decisión produjo distintas posturas dentro de la misma iglesia. Lo que por ahora me interesa destacar es que de igual modo que la mirada de los pueblos trastocó a la diócesis de Samuel Ruiz y su práctica religiosa, sucedió también con la mirada de las mujeres, en el interior de la diócesis y entre las mujeres que participaron en la formación pastoral y que eso, a su vez, tuvo un impacto en la participación de las mujeres zapatistas.

3.2.2 El evangelio con mirada de mujer

El trabajo directo de religiosas de la Diócesis de San Cristóbal con las comunidades tuvo como consecuencia la toma de conciencia de su propia condición de género y de las

mujeres con quienes trabajaron. Estos encuentros pusieron en discusión las condiciones de vida; en particular, de las mujeres.

Samuel Ruiz había logrado en una década dinamizar el trabajo diocesano a todos los niveles y eso impulsó también a las religiosas a involucrarse directamente con las comunidades y emprendieran sus propias reflexiones, bajo los parámetros explicados en el apartado anterior. Sin embargo, una de las dificultades latentes con las que toparon fue que las condiciones de desigualdad y violencia en que vivían las mujeres de las comunidades dificultaban su posibilidad de participar en la reflexión pastoral que las religiosas promovían. Las estructuras comunitarias, que la naciente postura de la diócesis tanto defendía, imposibilitaba la movilidad de las mujeres, ya sea por la mayor implicación de ellas en el trabajo doméstico y de cuidado, así como el control y la violencia ejercida contra ellas dentro del hogar. Todo esto entraba en contradicción con los principios de justicia social que el nuevo evangelio promovía: la igualdad de derechos ante la mirada de dios y la construcción del cielo en la tierra.

Por otro lado, desde la posición de las religiosas dentro de una estructura patriarcal y sin espacios donde ellas pudieran decidir las formas y contenidos para el trabajo con mujeres, también se vieron imposibilitadas ante lo que ellas veían como una necesidad prioritaria del trabajo pastoral: el derecho a participar de la reflexión del evangelio y el derecho a una vida sin violencia doméstica.

Para la antropóloga y feminista Rosalva Aída Hernández (2008), a diferencia de la reflexión promovida por los grupos feministas, en el encuentro entre religiosas y mujeres indígenas no sólo se discutían las desigualdades de género, sino que se compartían experiencias de vida y de espiritualidad. Abrir un espacio para trabajar en esos términos con las comunidades evangelizadas fue una lucha que tuvieron que dar varias religiosas dentro de la diócesis. El resultado fue la adquisición de conciencia sobre el carácter patriarcal de la iglesia. A tal grado que algunas de ellas optaron por renunciar a sus hábitos y dar continuidad a su postura política a través del trabajo social con las comunidades. Es decir, continuar su labor con los pueblos bajo los principios de escuchar a las culturas y la justicia social, pero desde fuera del orden religioso. No obstante, hubo también quienes optaron por trabajar desde esta perspectiva de igualdad y derecho a una vida sin violencia

desde la misma estructura diocesana. De esta manera, decenas de religiosas y misioneras laicas se incorporaron al trabajo de salud que se realizaba en el Hospital de Altamirano o en la creación de colectivos productivos en las comunidades, cuyos trabajos culminaron en la creación de organizaciones civiles respaldadas por la misma diócesis, como fue el caso de DESMI A. C.[137]

Relata Estela Barco, una de las mujeres que promovieron cambios desde la esfera religiosa y, posteriormente, continuó por la vía de la participación social laica, que la lucha porque se reconociera un espacio de mujeres en la diócesis no fue fácil. A pesar de que para principios de los años 1970 ya se habían dado muchas reflexiones sobre justicia social dentro de la diócesis, en su estructura interna aún había mucha resistencia a la idea de que existiera un espacio dedicado, exclusivamente, a la reflexión de la realidad de las mujeres. Se temía que esto rompiera tanto la estructura comunitaria como la diocesana. Incluso, esta resistencia se hizo patente en las religiosas con cargos de autoridad.

Mujeres como Estela renunciaron a sus hábitos, pero no al trabajo con las comunidades; y de ese modo se hicieron escuchar. Desde el propósito político-social que la misma iglesia se había propuesto, esa iniciativa tenía mucho sentido, por lo que finalmente contó con el respaldo del obispo Samuel Ruiz.

De esta manera, a finales de la década de 1970, las religiosas y las agentes de pastoral iniciaron un trabajo discreto, pero constante. Tejieron redes de mujeres que no sólo participaron en una lectura del evangelio "con mirada de mujer" ―como se describió a esta metodología de evangelización feminista―, sino que también organizaron trabajos colectivos de salud y producción, lo que permitió a cientos de mujeres moverse intercomunitariamente, con el aval y visto bueno de sus pueblos y de la propia iglesia. Esta experiencia organizativa de las mujeres se articuló, en 1992, en la Coordinadora Diocesana de Mujeres (CODIMUJ), una de las organizaciones de mujeres más grandes

[137] Entrevista de 2016 con Estela Barco, coordinadora de DESMI A. C.

de México, con 700 grupos locales en los que participan unas 10,000 mujeres (Santana, 2001).

En su gran mayoría, las mujeres que se incorporaron a la lucha zapatista, en la zona de mayor influencia de la diócesis (Los Altos y las cañadas), provenían de esta experiencia organizativa y de reflexión sobre su condición de género, aunque con el sesgo religioso. Esta red intercomunitaria se transformó en una herramienta poderosa con que contaron las mujeres para comunicarse, moverse y relacionarse. Sin embargo, como he señalado antes, la militancia en la organización representó una transgresión de las mujeres que fue más allá de lo que había significado esta experiencia previa, como lo veremos en el testimonio de Zenaida en el siguiente apartado. Aun así, siguiendo a Hernández (2008), "no es posible entender la importancia de la participación de las mujeres indígenas en el movimiento zapatista, ni el movimiento de resistencia civil pacífica que ha seguido el levantamiento, sin reconocer el trabajo silencioso y constante de las religiosas feministas en las distintas regiones indígenas".

Para Millán (2008), esta experiencia previa "hace pensar que el terreno estaba ya preparado para asimilar, dentro del orden comunitario, que las mujeres ocupasen un lugar más paritario en relación con los varones". Aunque, hace notar la autora, "no fue sino con el neozapatismo que la participación de las mujeres se requirió y reconoció de manera mucho más amplia".

Más que un lugar paritario, como dice Millán, lo que abrió el trabajo pastoral fue un camino de participación en el espacio público y de toma de conciencia del derecho a una vida sin violencia. No obstante, como señala Eber (2008: 297), en ese periodo de los años 1970-1980, aunque las mujeres de los Altos ganaron fuerza para hablar desde las posiciones que ocupaban en sus hogares y en la ideología tradicional, "rechazan los movimientos de organización que amenazan sus identidades como madres y esposas".

Por ahora, lo que me parece importante mostrar es que el trabajo pastoral y la movilización de decenas de religiosas y mujeres laicas facilitó unas condiciones espaciales, logísticas y de relación, imposibles en las décadas precedentes. En particular, permitió a las mujeres movilizarse de forma independiente, para perseguir y poner en

marcha algunas de sus aspiraciones, aun desde la clandestinidad, como mostraré enseguida, tomando como ejemplo la trayectoria de Zenaida.

3.2.3 La historia de Zenaida (1938-2001)

Cuarenta y ocho años tenía la compañera Zenaida cuando supo de la organización, en 1986. Fue madre de dos niñas que murieron de enfermedad a los cinco y doce años. El único que vivió fue su hijo Lucio. En los años de la autonomía, Lucio se convertiría en uno de los educadores más comprometidos con la educación de su municipio.[138]

El día que la compañera Zenaida murió, Lucio y su padre, catequista de la diócesis de Samuel Ruiz, recordaron su historia. Ella era coordinadora de mujeres, cargo que le había otorgado la diócesis y a partir del cual recorrió todas las comunidades que ahora pertenecen al Caracol de Morelia. Desde el trabajo pastoral organizó colectivos productivos para hacer pan, sembrar yuca o plátano, en busca de que las mujeres pudieran producir algo que les diera algún ingreso.

De esta manera, en su andar por las comunidades, Zenaida se enteró de la organización zapatista y comenzó a participar en ella. Pero guardó el secreto. Nada dijo a su familia ni a su esposo.

Gran parte de las bases zapatistas forman o formaron parte del trabajo pastoral impulsado por la Diócesis de San Cristóbal. Fue a través de esta diócesis que las comunidades encontraron una vía de liberación. Sin embargo, ya para para finales de los años ochenta del siglo pasado, hubo grandes divergencias entre el EZLN y la diócesis, pues ésta reprobaba la idea de un levantamiento armado. Es probable que ése fuera el motivo de que Zenaida no compartiera con su esposo su decisión. Él piensa que no le dijo porque sabía que, debido a su cargo como autoridad religiosa, no estaría de acuerdo. Así, Zenaida no dijo nada hasta un año más tarde.

[138] Lucio ejerció como educador de 1995 a 2008, en el municipio 17 de Noviembre, Caracol IV.

Narra Lucio:

> Un día que estábamos solitos los dos, mi mamá y yo, le empecé a preguntar si sabía algo, en todo su recorrido que hace de la palabra de Dios.
>
> —Yo sé que usted guarda un secreto —le dije a mi mamá—, y ese secreto que tiene usted ya me lo dijeron. O sea que yo también ya estoy enterado de eso y quiero que usted me cuente algo. Eso fue lo que me dijeron: que sólo usted me puede platicar.
>
> —Pues si ya te lo dijeron, ya con tiempo lo platicaremos, pero sí es un secreto —me dijo. (Lucio, entrevista de abril de 2001).

Así es como narra Lucio que empezaron a platicar sobre la lucha:

> Me dijo que es una lucha, que es una revolución, una guerra para acabar con toda la opresión que estamos viviendo.
>
> —Algún día se va a declarar una guerra —me dijo.
>
> A ella y a mí nos tocaba entregar tostadas en la montaña. Ella sabía qué días teníamos que entregar. Mi madre me pasaba las tostadas en la noche, donde nadie me viera. Me las metía en una bolsa y me decía tal lugar íbamos a entregar. Poco a poco se fueron incorporando más compañeros y compañeras a la lucha. Pero ella siempre guardaba su secreto.

Fue hasta el 1 de enero de 1994 que el esposo de Zenaida, el *Tunel*[139] de la comunidad, supo que su familia pertenecía a la organización. En ese momento, cientos de familias de la cañada tuvieron que moverse hacia la montaña: parientes, vecinos, hermanos. Y fue

[139] Es como se nombra en tseltal a la autoridad religiosa y moral de la comunidad. Literalmente quiere decir "servidor".

entonces que también el *Tunel* “se decidió por la organización”, como dicen en la comunidad.

La historia de Zenaida muestra, pues, de manera clara el movimiento y construcción de redes que permitió el trabajo religioso, además del respaldo político que otorgaba la misma palabra de dios. Por otro lado, muestra el distanciamiento que existía entre la iglesia y la posibilidad de una lucha armada. Pero que otras mujeres como Zenaida hayan decidido guardar su participación como un secreto hace pensar que las mujeres tenían su propia agenda y, también, que esta red de mujeres fue a su vez importante en el crecimiento y desarrollo del EZLN.

CAPÍTULO 4
EL LEVANTAMIENTO DESDE LA LEY REVOLUCIONARIA DE MUJERES

En este capítulo analizo cómo, durante la preparación para la guerra y en ella, la presencia de las mujeres en los puestos de decisión permitió vincular las acciones en puerta con principios y procesos marcados por una historia de género que, de ese modo, modelaron acciones subsecuentes del levantamiento.

4.1 HACIA LA LEY REVOLUCIONARIA DE MUJERES

Uno de los puntos que analizo en esta tesis es la influencia que tuvieron las historias de vida de las mujeres que fundaron el zapatismo, en la construcción del movimiento. Particularmente, de aquellas que ocuparon espacios estratégicos en momentos decisivos del levantamiento. Uno de ellos ocurrió en la elaboración de las leyes revolucionarias, en 1993, un acto constitutivo que precedió a la sublevación del 1 de enero de 1994. Analizo, asimismo, de qué modo la ley revolucionaria representa la culminación de un proceso y el inicio de una reflexión pública y ampliada sobre la condición de género en los pueblos zapatistas.

4.1.1 La Ley Revolucionaria de Mujeres y su contexto

En los primeros días del levantamiento, cuando las tropas zapatistas ocupaban San Cristóbal de Las Casas y otras ciudades, se hicieron públicas varias leyes revolucionarias.[140] Éstas dieron a conocer los principios que sustentaban las acciones rebeldes y eran, también, un llamado a suscribir la revolución.

[140] Ley de impuestos de guerra, ley de derechos y obligaciones de los pueblos en lucha, ley de derechos y obligaciones de las fuerzas armadas revolucionarias, Ley Agraria Revolucionaria, Ley Revolucionaria de

Dos de esas leyes fueron los pilares de la acción revolucionaria, a saber: la ley revolucionaria agraria y la Ley Revolucionaria de Mujeres. La primera normaba la toma de tierras y el carácter que obtendrían los territorios recuperados. La segunda, una de las leyes más conocidas del zapatismo, consistía en la enunciación de una serie de derechos inalienables en la participación revolucionaria de las mujeres.

La Ley Revolucionaria de Mujeres fue el primer manifiesto de mujeres indígenas en México que hizo explícita la condición de género en que vivían, como resultado de las relaciones de dominación poscolonial vigentes en los pueblos originarios del país. En consecuencia, la publicación de esta ley marcó un hito en la historia mexicana, al igual que en distintas instancias sociales, incluidas redes feministas nacionales.

Ley Revolucionaria de Mujeres

En su justa lucha por la liberación de nuestro pueblo, el EZLN incorpora a las mujeres en la lucha revolucionaria sin importar su raza, credo, color o filiación política, con el único requisito de hacer suyas las demandas del pueblo explotado y su compromiso a cumplir y hacer cumplir las leyes y reglamentos de la revolución. Además, tomando en cuenta la situación de la mujer trabajadora en México, se incorporan sus justas demandas de igualdad y justicia en la siguiente LEY REVOLUCIONARIA DE MUJERES:

Primero. Las mujeres, sin importar su raza, credo, color o filiación política, tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen.

Mujeres, Ley del Trabajo, Ley de Industria y Comercio, Ley de Seguridad Social, Ley de Justicia. (EZLN,1993)

Segundo. Las mujeres tienen derecho a trabajar y recibir un salario justo.

Tercero. Las mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar.

Cuarto. Las mujeres tienen derecho a participar en los asuntos de la comunidad y tener cargo si son elegidas libre y democráticamente.

Quinto. Las mujeres y sus hijos tienen derecho a ATENCION PRIMARIA en su salud y alimentación.

Sexto. Las mujeres tienen derecho a la educación.

Séptimo. Las mujeres tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio.

Octavo. Ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni por familiares ni por extraños. Los delitos de intento de violación o violación serán castigados severamente.

Noveno. Las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias.

Décimo. Las mujeres tendrán todos los derechos y obligaciones que señalan las leyes y reglamentos revolucionarios.

Para comprender la importancia de la Ley Revolucionaria de Mujeres debe entenderse como lo que es: la enunciación puntual e incipiente de un proceso organizativo y reflexivo más amplio.

Cuando hago referencia a que la Ley Revolucionaria ha sido un acto puntual, me refiero a que entiendo su redacción, sobre todo, como un acto simbólico para reivindicar el

proceso que por varios años sembraron y cultivaron las mujeres zapatistas de la primera generación. Esta afirmación la baso en la siguiente lectura de cómo se creó la ley.

4.1.2 La redacción de la ley

No contar con datos precisos acerca de cómo surgió la Ley Revolucionaria de Mujeres ha dado pie a distintas interpretaciones. Sin el afán de descalificar ninguna de ellas, pues nos ofrecen distintos ángulos importantes de ese hecho, quiero presentar la experiencia de una de las actoras del proceso. Bajo ese lente, me interesa mostrar que los antecedentes de la ley, los encuentros de mujeres (capítulo 3), así como el trabajo de consulta realizado posteriormente para darla a conocer, fueron y han sido detonadores de distintas reflexiones y acciones dentro y fuera del movimiento zapatista, que van más allá de la enunciación misma de la ley.

Como parte de los preparativos de la guerra, en 1993 se llevó a cabo el Primer Congreso de Autoridades Zapatistas. Participaron en él todas las autoridades políticas de las comunidades dispuestas a levantarse en armas, así como todas las autoridades y mandos militares, y todas las y los insurgentes de ese momento. Para entonces, la presencia de las mujeres era minoritaria: no mayor al 15 por ciento de la asamblea política.

Una de las tareas de dicho congreso fue la redacción y aprobación de las leyes revolucionarias. Entre ellas, la ley revolucionaria agraria, una de las más importantes y que darían impulso al levantamiento latente, pues en ella se acordaron los principios para la toma de tierras, una de las motivaciones centrales de levantarse en armas, como anteriormente he mostrado (capítulo 2). Los acuerdos y las estrategias para la guerra avanzaban. Parecía que todo estaba previsto. No obstante, para la mayor Ana María, toda esa estrategia que suponía hacer realidad los anhelos de la lucha no reflejaba el compromiso adquirido con las mujeres en el periodo de reclutamiento. No había una relación directa entre lo que se planeaba como futuro inmediato, en la planeación de la guerra ni en lo que vendría después, con las aspiraciones y motivaciones que ellas habían recogido y aun vivido en sus intercambios con las mujeres y dentro de sus comunidades.

La aprobación de las leyes era un momento decisivo que marcaría el rumbo político, durante y después de la guerra que sería declarada. Por eso Ana María apeló a la asamblea,

para protestar por el hecho de que los derechos de las mujeres no estaban considerados en la revolución que se preparaba. Propuso entonces que se escribiera una ley especial. En su visión, era necesaria una ley que tomara en cuenta los derechos particulares de las mujeres; por un lado, porque era necesario garantizar su participación y, por otro, porque se necesitaba una herramienta para que las mujeres pudieran protegerse a sí mismas.

La propuesta de Ana María fue respaldada por las mujeres que formaron parte del congreso, así como por su mando militar inmediato. Si bien encontró algunas resistencias, al final consiguió que fueran aceptados, como ley revolucionaria, derechos de carácter inalienable para las mujeres que se adhirieran a la organización rebelde. Esto no hubiera sucedido si en ese momento decisivo de la lucha armada no hubiera tenido esta misma mujer un cargo de mando que le abrió el poder de la palabra.

Fue en ese momento que las mujeres presentes tuvieron que discutir y escribir, apresuradamente, lo que se conocería como la Ley Revolucionaria de Mujeres. No hubo un espacio real para la reflexión de esta ley. Sin embargo, la ventana que se abrió para escribir los puntos de la ley fue resultado de la experiencia de años del trabajo anterior. Los problemas relatados por las mujeres durante años y sus propias vidas fueron la base de los diez puntos revolucionarios de la ley.

Para Ana María, esta ley no estuvo completa. Faltaba reconocer ciertos derechos referentes a la maternidad en la esfera militar y otros referentes a la violencia doméstica. Pero fueron temas de polémica, de modo que sólo se aprobaron los diez puntos que se hicieron públicos. Hasta hoy, el tema de la maternidad en las estructuras militares de movimientos armados sigue siendo un análisis pendiente.

En todo caso, una de las preocupaciones rectoras de la ley fue cómo articular a las mujeres combatientes con las mujeres de la comunidad. De hecho, y visto desde esta perspectiva de articular a mujeres inmersas en culturas diferentes —de la comunidad militar y de la comunidad civil—, la Ley Revolucionaria de Mujeres es sobre todo un manifiesto para garantizar la participación de las mujeres en el espacio público y político, un referente en común para las esferas civil y militar.

Con ese acto puntual, en un momento de toma de decisiones, se consiguió nombrar un trabajo que pudo fácilmente quedar borrado y superado por la emergencia de la guerra, algo que nos invita a reflexionar sobre lo importante que fue la presencia de mujeres con alto grado en el ámbito militar.

Para Ana María no se trataba de una ley feminista (al menos, no sólo con ese fin). Tampoco de un manifiesto de guerra. Para ella, por su educación y cultura, las mujeres zapatistas no sólo piensan en su causa. De hecho, su causa como mujeres no es motivo suficiente para levantarse en armas. Su causa podía ser el elemento que hizo a muchas mujeres querer huir de su destino, pero la fuerza para involucrarse en la guerra y afirmar así un ya basta lo encontraron en la posibilidad de transformar su comunidad, su familia, su entorno. Desde esta perspectiva, Ana María veía la existencia de la ley como parte del un compromiso que ellas, en tanto mujeres con autoridad en la organización, habían adquirido con las mujeres que reclutaron. De igual manera, las mujeres autoridades que estuvieron presentes en el Congreso compartieron ese sentimiento e hicieron suyo el compromiso. Un ejemplo conocido fue el trabajo de la comandante Ramona para dar a conocer la ley en las comunidades de los Altos.

De esta manera y después de la escritura de la ley, en algunas regiones se inició también un trabajo para darla a conocer. En este sentido, no se trata de una norma elaborada sólo para las mujeres insurgentes, como se ha pensado. Para Ana María, las mujeres debían estar protegidas en cualquier espacio.

Si bien la ley no fue pensada sólo para la estructura militar, el modo en que se concretó su elaboración explica por qué el texto no es conocido en varias comunidades zapatistas, o por qué en gran parte se conoció después del levantamiento.

Desde el punto de vista del discurso oficial zapatista, esta ley tampoco ha sido considerada una ley feminista. Durante muchos años y hasta la primera década de los 2000, en los discursos zapatistas se entendió el feminismo como una lucha “sólo en beneficio de las mujeres”, y las y los zapatistas destacaron, en numerosas ocasiones, que iban juntos hombres y mujeres. Sin embargo, la ley es en sí una respuesta desde la organización para nombrar la falta de espacios y el nivel de violencia al que han estado sujetas las mujeres

rebeldes. Si bien no hubo un análisis explícito sobre los distintos sistemas patriarcales, el hecho de que la Ley Revolucionaria de Mujeres se izara también como una bandera del levantamiento —un acto de apariencia simbólica— fue también el reconocimiento de la legitimidad de las transformaciones culturales dentro de la organización y abrió la puerta a una reflexión pública que ha influido también en la transformación de los mismos principios del EZLN.

4.1.3 Algunas discusiones sobre la Ley Revolucionaria de Mujeres

4.1.3.1 Sobre la ampliación de la ley

En 1997, en la zona de Oventic, a cargo de la mayor Ana María, se realizó el primer encuentro de mujeres. Asistieron delegadas de todas las zonas, todas las insurgentes de la zona, todo tipo de autoridades civiles y políticas, e invitadas externas, nacionales e internacionales. Alrededor de 200 personas, durante tres días.

El propósito de este evento fue dar continuidad a la Ley Revolucionaria de Mujeres. Para Ana María, habían quedado puntos sin resolver. De este encuentro, salieron 26 puntos más como propuesta de ampliación de la ley. Para algunas feministas, los puntos que se propusieron en este encuentro daban un carácter más conservador a la ley, como por ejemplo normas de la vida en pareja. Esta ampliación quedó pendiente de aprobación. En todo caso, éste es el ejemplo de un espacio de discusión que tuvo por punto de partida la ley revolucionaria.

4.1.3.2 El debate jurídico

La Ley Revolucionaria de Mujeres ha sido, probablemente, uno de los puntos más debatidos del movimiento zapatista (Rovira, 1996; Falquet, 2001; Hernández, 2008, *inter alia*), en la medida que representa un hito sobre la condición de la mujer indígena. De hecho, tanto en el dominio académico como político, una controversia recurrente sobre la legitimidad del reconocimiento de los usos y costumbres de los pueblos indígenas de México ha sido la desigualdad de género en las comunidades indígenas.

Hernández (2011: 1) señala que la principal diferencia entre el zapatismo y los otros movimientos guerrilleros del continente “fue la inclusión de su plataforma de lucha de

demandas de género, a través de la llamada Ley Revolucionaria de Mujeres. Esta Ley fue el resultado de una consulta que varias mujeres zapatistas realizaron entre sus militantes y sus bases de apoyo…".

Dentro del marco jurídico nacional, la Ley Revolucionaria de Mujeres tuvo también repercusiones sobre la iniciativa COCOPA,[141] cuyo eje fundamental fue reconocer derechos colectivos y establecer que el ejercicio de los sistemas normativos indígenas debía garantizar los derechos humanos, en particular los de las mujeres (Gómez, 2003).

La jurista Madalena Gómez (2003) señala que la aplicación de leyes como la iniciativa COCOPA reconoce a la mujer indígena, en el plano de igualdad con el hombre indígena, el derecho de participar y proponer readecuaciones a la normatividad tradicional que le permitan la coexistencia de los derechos individuales, sin demérito del derecho a la cultura propia. Asimismo, que corresponde a la legislación nacional e internacional respaldar e impulsar ese proceso en un marco de respeto. Sin embargo, destaca, "la posición que ha prevalecido respecto a la mujer indígena es muy evidente. Las normas sobre Derecho propiamente indígena se refieren a los derechos de los pueblos, a su autonomía, sin referencias particulares a los sujetos y 'las sujetas' que dan contenido a esa identidad" (2003: 115). Éste es el caso del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), cuya aplicación a hombres y mujeres, según esta autora, aún no ha sido bien desarrollada. Lo mismo sucede en el caso de la ley recientemente aprobada por la ONU sobre Derechos de los Pueblos Indígenas, que tampoco menciona explícitamente respeto a los derechos de las mujeres.

Para Le Bot (1982), el ejemplo de algunas organizaciones indígenas como el CRIC, en Colombia, muestra que la lucha jurídica puede dar frutos si se inscribe en una estrategia global. Sin embargo, señala el autor, "la liberación de los pueblos indígenas no puede ser

[141] La iniciativa COCOPA fue la materialización de los acuerdos de San Andrés sobre derechos y cultura indígenas, firmados entre el Estado y el EZLN en febrero de 1996, incumplidos hasta hoy día.

obtenida por la vía de un ajuste de los sistemas de dominación que son, por lo esencial, los Estados Latinoamericanos".

En el marco de la jurisdicción internacional, Stavenhagen (2012) hace referencia a las limitaciones del derecho internacional respecto de la ley aprobada por la ONU en materia de derechos indígenas, en 2007, producto de veinte años de discusión en el seno de Naciones Unidas. Si bien es un avance en términos de un referente jurídico que, por ejemplo, en el caso del gobierno boliviano se ha incorporado constitucionalmente, señala que el problema sigue siendo la "falta de voluntad política", lo que se traduce en lo que él ha denominado como "colonialismo interno", al referirse a la relación entre los estados y los pueblos originarios. Yendo más lejos, en el mismo sentido, Gómez (2003: 114) insiste en el hecho de que el Convenio 169 y la declaración de la ONU no constituyen un referente en materia de derechos de la mujer. En consecuencia, advierte la autora, "se hace necesaria una revisión sobre los alcances y posibilidades de los Derechos de la Mujer Indígena en el contexto de la legalidad, tanto nacional como internacional, así como en el ámbito del sistema normativo vigente al interior de los pueblos indígenas".

4.1.3.3 El debate sobre la tradición

Por la vía de los hechos, la Ley Revolucionaria de Mujeres ha puesto en evidencia, según Falquet (2001), un profundo cuestionamiento que las mujeres hacen a tradiciones supuestamente suyas. De acuerdo con la autora, estos cuestionamientos se asemejan a las reivindicaciones de mujeres de diversas culturas, entre otras, a las de mexicanas no indígenas y, de forma general, a las de numerosas feministas en el mundo. Uno de los puntos sobresalientes de este cuestionamiento es que pone en peligro la posibilidad de que las culturas indígenas se perpetúen como tales. En cambio, señala, este cuestionamiento "abre un camino principal para la renovación de las culturas indígenas, no sólo en el marco de una relación más igual con el resto de la nación mexicana, sino que también hacia una mayor justicia entre mujeres y hombres dentro de esas mismas culturas" (Falquet, 2001: 164).

Otras autoras, como Millán (2008: 245), mencionan igualmente la necesidad de las mujeres de "reinterpretar la tradición, actualizarla desde el punto de vista de las mujeres que hoy se piensan como sujetos con derechos plenos, lo que las hace capaces de

replantear su relación con el Estado-nación, con la organización política y con la comunidad".

Pérez Ruiz (2008) considera que el reto para el movimiento indígena nacional de mujeres sería más bien ganar fuerza y legitimidad ante la sociedad y ante el movimiento indígena nacional. Esta autora señala que es desde ahí que se hace posible contribuir a la tensión que provoca la perspectiva de género en las demandas indígenas nacionales.

4.1.3.4 Transformar de raíz

Me gustaría subrayar que la Ley Revolucionaria de Mujeres ha sido debatida desde distintas perspectivas, entre la cuales he mencionado la perspectiva jurídica, la tradición y la legitimación social. Cada una de ellas nos habla de una forma de relación de poder susceptible de manifestarse como un conflicto de carácter mayor. A este propósito, Boltanski (2009: 16) argumenta que "las relaciones de poder son, en la mayor parte de los casos, inscritas en formatos preestablecidos y fijados bajo formas de costumbres o consignados en textos, como lo son, por ejemplo, los textos jurídicos y otros tipos de reglamentos". En otros términos, en el marco jurídico nacional e internacional, en el marco de la tradición, así como dentro de las alianzas que logran construir las mujeres en el seno de la sociedad y su lucha, existe una relación de dominación que no es particular de cada uno y que es importante ubicar.

La respuesta construida por las actoras zapatistas no es sólo una respuesta a estas formas de dominación, sino que va más allá. "La dominación debe ser develada. Ella no habla de sí misma y se disimula en dispositivos cuyas formas patentes de poder no constituyen más que la dimensión más superficial" (Boltanski, 2009: 17).

"Transformar de raíz" es una expresión que hace referencia a que un conflicto nace en algún punto donde hecha sus raíces y luego crece en distintas direcciones; por eso sólo es posible transformarlo desde la raíz. Esta reflexión formó parte de una asamblea en donde se discutía cómo abordar la participación de las mujeres, lo que llevó a la conclusión de que es en las niñas y niños que habra que poner la apuesta.

4.2. DE MOVIMIENTO ARMADO A MOVIMIENTO POLÍTICO

Sin duda, una posición en el uso de las armas y en una estructura militar no sólo es la expresión más patriarcal existente (Michel, 2012), sino también el papel más alejado de la experiencia de género de las mujeres zapatistas. Sin embargo, desde la perspectiva de mujeres como Maribel y Ana María, atravesar por la experiencia de la guerra permitió sentar las bases para colocarse en otra posición política como organización, pero también que ellas consiguieran avanzar en su visión del trabajo comunitario y de género.

En los pasajes a continuación me interesa presentar algunos elementos que ayudan a comprender en qué, concretamente, la guerra permitió el avance de algunos objetivos políticos planteados por las mujeres y movilizados a través de la experiencia de Maribel. Es decir, me interesa discernir los recursos y experiencia que se movilizaron en la guerra, mediante los cuales las actoras dieron forma a sus objetivos e intereses colectivos y de género.

4.2.1 La experiencia de la guerra

En 1994, Maribel era Capitana insurgente de infantería y tenía a su cargo varias unidades de insurgentes y milicianos.[142] Iniciada la guerra, a ella y al pelotón a su cargo les correspondió combatir en Las Margaritas.[143] Una de las primeras tareas de su misión fue

[142] No se conoce con certeza la estructura militar del EZLN. Por la información pública que han dado a conocer, sin embargo, se deduce que la base se encuentra en la milicia, que son las y los jóvenes que han tenido entrenamiento militar, pero viven en las comunidades. Su cargo como milicianos sólo se hace efectivo en algún momento de emergencia. Los insurgentes serían los combatientes que radican de tiempo completo en los cuarteles del EZLN, lejos del ámbito de su pueblo y familia. En escala ascendente, les seguirían los cargos de teniente, capitán y mayor. El mayor es quien está a cargo de los insurgentes y milicianos de toda una zona. Más arriba, está la figura de teniente coronel y, finalmente, la figura de subcomandante, que estaría debajo de la figura de las y los comandantes, pero al frente de todas las decisiones político-militares.

[143] El 1 de enero de 1994, el EZLN tomó cinco cabeceras municipales (Las Margaritas, Altamirano, Ocosingo, San Cristóbal de Las Casas y Chanal). En estos municipios se delimitaría la zona de conflicto.

tomar la radiodifusora oficial de la cabecera municipal, el medio por el que se daría a conocer públicamente la declaración de guerra del EZLN contra el gobierno mexicano.

> Como yo tengo un cargo militar dentro de las filas, ya tenía yo claro lo que iba a hacer en esa fecha, el primero de enero. Concentramos la tropa en un lugar y nos fuimos a Margaritas. Y ya cada quien iba con su trabajo.
>
> Para el día 2, me tocó la misión de ir a quitar armas a los rancheros. Organizo otra vez las fuerzas, así como me habían dicho, y empezamos a tomar los ranchos. Recuperamos las armas que tenían ahí [los rancheros], [calibre] veintidós y de calibre grande, granadas... Uno de los ranchos había correteado a un grupo de compañeros antes de que iniciáramos nuestra guerra, porque descubrió que eran zapatistas. No les dejaron llevar nada a los compañeros, los corrieron así, a escopetazos, a granadazos. En ese entonces, el mando dijo que no había que hacer nada, que "mejor sálganse, se quedan en tal pueblo hasta que iniciemos la guerra y recuperemos las armas". Y sí, así fue.
>
> Cuando llegamos no estaba el dueño del rancho, estaba otro encargado. Rodeamos el lugar y le dijimos que nos entregara las armas. Él lo que nos dijo es: "no", que no tenía armas. Le dijimos que vamos a entrar a revisar. Entramos a revisar y ahí estaban; no las quería entregar. Al siguiente día, yo me llevé a los compañeros que fueron correteados hace un año. Desde entonces no habían podido sacar nada, ni ropa, ni su cama, ni su casa, ¡nada! Entonces ya fui después con los compañeros y les dije: "bueno, ¿qué es lo que dejaron aquí?". "No, pues ésta es mi gallina, ésa es mi cama, ésa es mi casa". "Ahora es de ustedes", dije. Y es así como empezamos a hacer esos trabajos, pero no sólo en ese lugar, sino a un espacio más grande". (Maribel, entrevista de 2007).

Para Maribel, la planeación y distribución de los trabajos previos a la guerra se hizo considerando que las mujeres implicadas en el cuerpo de insurgentes y de la milicia permanecieran en las posiciones de menos riesgo. A eso atribuye que se le asignó la toma de la radio. No obstante, una vez iniciada la guerra, la experiencia cambió, y las mujeres se vieron en la necesidad de romper con esta división del trabajo militar, pues debieron asumir muchas tareas en combate que no estaban contempladas. De hecho, tal ha sido una experiencia recurrente en la historia de otros movimientos armados. Para Maribel, el

diseño de la estrategia se modificó inmediatamente al saber que el Subcomandante Pedro, el mando a cargo de la toma de Las Margaritas, fue uno de los primeros combatientes en caer. La guerra, sin embargo, había comenzado y ua no se podía dar marcha atrás. En tal escenario, ella, Maribel, tuvo que dirigir la recuperación de tierras descrita anteriormente. Así también, según otros testimonios recabados por Maribel, sus compañeras de combate tuvieron que entrar en combate abierto en Ocosingo, donde el ejército mexicano respondió con más fuerza, incluso sin distingo de la población civil. Las combatientes salieron así en medio de tiroteos, defendiéndose, para rescatar a sus compañeros heridos.

> En Ocosingo, las compas fueron heridas y aun así rescataron los heridos. Nunca perdieron su valor por ser mujeres. Los cargaron [a los heridos], se vistieron de civil y los salvaron". (Maribel, entrevista de 2014).

No obstante, en la lectura de Maribel, aun en los momentos más crueles de la guerra, prevalecieron ciertos principios adquiridos en la experiencia de género. Por ejemplo, que la motivación de las mujeres para enfrentarse al ejército haya sido, principalmente, salvar la vida de otras personas, ante la desesperación de ver a sus compañeros caídos. Recuerda también haber atestiguado actitudes de crueldad entre sus compañeros que ella juzgó inaceptables para un ejército liberador del pueblo. Narra su indignación, por ejemplo, al ver a algunos de sus compañeros patear el cuerpo de un soldado muerto; o desquitarse con la policía de la crueldad del ejército mexicano, que actuó sin ninguna ética de guerra. En situaciones semejantes, las compañeras reaccionaron de forma diferente a sus pares varones. A pesar de toda la desesperación y enojo, narra Maribel, sentía que no se debía dar rienda suelta a actos de crueldad, aunque fuesen cometidos contra el enemigo. Para ella, en ese momento, era importante no olvidar que existían normas y reglamentos de guerra. Se trataba de conservar un sentido ético, incluso en el ámbito más extremo de la vida humana. Si bien este ejemplo no puede ser empleado como una generalización de las distintas actitudes de los combatientes y tal sentido ético pueda ser más o menos común entre los ejércitos, sobre todo de tipo revolucionarios, sí nos permite entender que en la propia subjetividad de Maribel existe una distinción justificada por la experiencia de género. En este sentido, la tendencia es una actitud ética que va más del lado de la justicia y defensa de la vida.

Recuerda Maribel una discusión entre mandos, al finalizar los combates, por la conducta de los milicianos, en la que se reafirmó la necesidad de diferenciarse de las actitudes del ejército mexicano, que remató con tiros de gracia a milicianos zapatistas en Ocosingo. "Nuestra lucha es por justicia, no por venganza, dijo el mando". Ésta fue la actitud militar que para Maribel tenía sentido: la ética, pero también la disciplina.

> Hay situaciones en que, si te descuidas, te gana un enemigo poderoso. Se necesita disciplina. En la guerra la falta de disciplina puede costar vidas. (Maribel, entrevista de 2014).

Ése fue el caso en Ocosingo, donde el mayor dio la orden de avanzar sin haber puesto vigilancia previa, por lo que el ejército aprovechó para crear un cerco que les impidiera la retirada. "Esto es una falla en la táctica militar; es falta de disciplina", analiza Maribel.

Todos los anteriores son ejemplos de las tensiones y contradicciones que se vivieron dentro de la estructura militar. En una situación extrema como la guerra, en principio, no se puede hacer lo que cada cual considere conveniente. No obstante, por un lado, está la necesidad militar de obediencia absoluta; por el otro, el riesgo que esta obediencia representa si se toma una mala decisión dentro de la estructura vertical, jerárquica. Para Maribel, lo que debe dar dirección a la acción militar son los principios y la ética que acompañan la toma de decisiones.

Dentro de la experiencia comunitaria, lo que observé en las asambleas políticas fue una tendencia a que individuos se vean presionados por la asamblea a renunciar a una propuesta que ofrezca una ventaja para sí. Pero si, de su lado, en su propuesta hay principios y valores que garanticen la armonía de la comunidad y la ética zapatista, puede revertir el acuerdo de la asamblea.

4.2.2 De la formación militar

Maribel fue entrenada por el Subcomandante Pedro.[144] Para ella, Pedro fue un hombre de gran corazón, con un pensamiento muy humano y, al mismo tiempo, con una disciplina militar inquebrantable.

> Era una persona dura que al mismo tiempo sabía reconocer sus errores. Dedicaba un año al aprendizaje de alguien y no le exigía durante ese tiempo. No podía exigir si estaba aprendiendo. Pero una vez que aprendió, era muy exigente. (Maribel, comunicación personal, 2001).

De este Subcomandante, sobre todo, dice Maribel, aprendió a ser mando militar. Para ella, el compromiso con los ideales del EZLN estaba muy por encima de la realización personal y sentimental.

Los años previos al levantamiento, Maribel vivió en los campamentos de montaña, sin más resguardo que un plástico negro para protegerla de la intemperie en la noche. Cuenta que no podía imaginar algún día estar otra vez seca y tener un mejor lugar para dormir.

Su vida de niña se había desarrollado junto a su familia en la domesticación de la selva. De hecho, su vida en sí había sido una especie de entrenamiento, pues la había hecho una mujer fuerte, de cuerpo y de espíritu. Pero la vida en la montaña incorporó nuevos elementos: la cultura militar y el uso de las armas.

En los primeros años de entrenamiento, en los campamentos de montaña, conoció al joven que se convertiría en su esposo. Esta relación sería una de las primeras pruebas de su convicción militar. Teniendo ambos el mismo rango militar, su compañero fue ascendido al cargo de mayor. Había dos opciones: cambiar de espacio o continuar ahí bajo el mando de su marido. Para ella fue muy claro que no podía aceptar como pareja a ninguna persona que tuviera un grado arriba de ella, pues ése sería el tope de su carrera militar. Ya antes

[144] El Subcomandante Pedro fue uno de los fundadores del EZLN y jefe del Estado mayor hasta su muerte en combate, durante el levantamiento de 1994.

había visto relaciones de otras compañeras cuya participación militar había sido limitada por su relación de pareja o por algún embarazo.

Maribel entrenó pelotones y ascendió en el terreno militar. Se ganó el respeto de sus compañeros, de los mandos y de las comunidades. Con el grado de Capitana, formó parte de la declaración de guerra al ejército mexicano. Ella sabía bien lo que significaba ser un ejército, mayoritariamente, sin armas. Sabía de su responsabilidad y sabía que salir con vida dependería más de su estrategia: "declarar la guerra y a continuación retirarse". Y para ese propósito era imprescindible la disciplina, pensar en colectivo y saber obedecer. De estos elementos dependía salir con vida en el paso de declarar la guerra.

El EZLN declaró en varias entrevistas la intensión inicial de avanzar hasta el centro del país.[145] Sin embargo, la estrategia propuesta para iniciar la guerra no refleja exactamente esa intensión. El hecho de que el EZLN haya aparecido públicamente para luego retirarse podría ser parte de una estrategia militar, con miras a avanzar. Pero este proceder alimenta, más bien, la idea de un ejército que usó las armas para dar un marco político a otras formas de participación, que es lo que en realidad sucedió. El resto de los estados del país, donde se suponía que tenían presencia, no se levantaron. Incluso, lo que le dio un carácter de movimiento nacional fue haber aceptado el cese al fuego y transformarse en actor político. Esta ambivalencia en el uso de las armas ha sido también parte de las contradicciones y tensiones en el movimiento zapatista. Sin embargo, al analizar la trayectoria de mujeres como Maribel, tal ambivalencia fue parte de lo que permitió la construcción de un proyecto político, en el marco de una guerra no resuelta a pesar del cese al fuego.

Dentro de la estructura del EZLN son pocas las mujeres que han ascendido a un cargo militar de mando. Y de éstas, sólo dos han tenido el cargo de mayor. Sin embargo, la participación de mujeres en la estructura militar ha sido determinante para que hoy en día la estructura civil esté, de modo mayoritario, representada por mujeres. Puede ser que

[145] Comandancia General del EZLN. Primera Declaración de la Selva Lacandona, 1994. Consultado en http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=64&cat=10 el 22 de mayo de 2014.

Maribel y Ana María hayan accedido a cargos de autoridad militar en una etapa muy temprana, precisamente, porque en las etapas de construcción no es raro que los movimientos revolucionarios sean más incluyentes. Pero su participación logró, además, desarrollarse de forma que consiguieron acceder a los espacios políticos comunitarios, probablemente, por la mencionada ambivalencia en el uso de las armas.

4.2.3 La experiencia política

Entre las acciones realizadas el 1de enero en la zona donde operó Maribel, estuvo la toma de la finca El Momón, que perteneció a Absalón Castellanos, militar exgobernador de Chiapas en el periodo de 1982 a 1988, años caracterizados por el mayor número de asesinatos políticos y represión a los movimientos y organizaciones campesinas indígenas.

Castellanos fue prisionero de guerra del EZLN. Los días que sucedieron a la toma de las fincas, Maribel y otros insurgentes tuvieron la responsabilidad de cuidar al prisionero.

El 12 de enero, el gobierno mexicano ordenó el cese al fuego y aceptó iniciar un diálogo con el EZLN. Absalón Castellanos fue juzgado, entonces, por el tribunal militar del EZLN, el 13 de enero de 1994. En el juicio popular se le condenó "a vivir hasta el último de sus días, con la pena y vergüenza de haber recibido el perdón y la bondad de aquellos a quienes tanto tiempo humilló, secuestró, despojó, robó y asesinó" (Subcomandante Marcos, 1994). A Maribel le correspondería entregar al exgobernador en el acto público. Para el EZLN, la Capitana Maribel sería la primera mujer zapatista en entrar en contacto con el gobierno federal (Subcomandante Marcos, 1996). También fue la primera vez que la Capitana apareció en un acto político público.

Después de los doce días de guerra e iniciadas las negociaciones con el gobierno federal, el EZLN regresó a las comunidades e inició una nueva estrategia de lucha, "la política". Maribel fue nombrada para formar parte de la escolta del Subcomandante Marcos y del mayor Moisés. Es decir, Maribel se transformó en la sombra de la dirigencia del EZLN. Éste fue otro momento de formación, para ella y, en general, para el movimiento zapatista.

El EZLN se transformó entonces en un actor político en relación con la sociedad civil, lo cual daría un vuelco al movimiento en general. Se desarrollarían así otras herramientas

de lucha: la política pública, la palabra escrita como herramienta política, la comprensión del funcionamiento de la "sociedad civil" y de la prensa, y la denuncia pública. De ser un movimiento clandestino pasó a ser un movimiento público.

Sin duda, la guerra puso a prueba no sólo la capacidad política de Maribel, sino también su capacidad de manejar el poder que otorga el uso de las armas. La Capitana Maribel se había probado en el fuego y eso le había dado otro lugar en el EZLN. Incluso, despertó la curiosidad entre los soldados del ejército mexicano acuartelados en la zona de La Realidad, quienes preguntaban a los transeúntes si alguna vez la habían visto.

4.2.4 Pensar el territorio como actor político y relación con la sociedad civil

Cuando el EZLN declaró como territorios liberados las tierras recuperadas masivamente en 1994, comenzó toda una organización comunitaria para ocupar las tierras de forma paulatina. En su mayoría, fueron ocupadas por jóvenes, la población más afectada sin tierra. De esta forma, la organización había conseguido tener una base material para el naciente proyecto político.

Por otro lado, iniciaron entonces una serie de acciones e intervenciones públicas que la transformaron en actor político. La relación que el EZLN consiguió entablar con la sociedad civil, lo colocó en el lugar de un movimiento político de alcance nacional e internacional, al lograr la movilización de una sociedad civil ávida de participar en la construcción de una nueva sociedad. Esto fue evidente en la movilización de decenas de caravanas de solidaridad que llegaron a Chiapas provenientes de distintos lugares del país, así como en la formación de colectivos de apoyo a la causa zapatista creados en todo el mundo (Baschet, 2005, 2018, 2019; Rovira, 2009).

En los años posteriores al levantamiento (1994-1998), una de las prioridades políticas fue aprender a resistir y a no responder a la violencia ejercida por parte del gobierno federal contra las comunidades zapatistas (Taniperlas, Moisés Ghandhi, Tierra y Libertad) y en las masacres (Chavajeval, Acteal). Si bien, todos estos acontecimientos eran propios de una guerra abierta, el desafío para el EZLN fue mantenerse como actor político.

Entonces, el EZLN movilizó a la sociedad civil para testimoniar la guerra, crear cinturones de paz y difundir las protestas civiles a través de las redes de solidaridad nacionales e internacionales. Por su parte, las comunidades aprendieron a resistir de manera organizada y articulada, ya fuera para abandonar su poblado (Guadalupe Tepeyac, Morelia, Moisés Gandhi, Chenalhó) o, en otras ocasiones, para resistir y manifestarse de forma pacífica en contra del ejército que ocupó sus tierras (Amador Hernández). Todas estas formas de luchar, sin responder al fuego, le permitirían al EZLN avanzar en el terreno político, ganar legitimidad y escapar de la lógica de la guerra contra un enemigo poderoso. Fueron momentos de ensayo de una nueva estrategia, de la que Maribel también aprendió y tomó parte.

Redefinir la lucha basada en un territorio que debe ser protegido y en el cual podía recrearse una vida nueva, también implicó repensar la relación del EZLN con las comunidades bases de apoyo. Para Maribel, fue éste otro momento de acercamiento con las comunidades, ahora ya no para preparar la guerra, sino para organizar la necesaria defensa del territorio y la construcción política de éste.

La estrategia de acercamiento de Maribel fue proponer la realización de encuentros con los jóvenes. Tenía ella misma en ese momento alrededor de 25 años. Su propuesta tenía como antecedente los encuentros de mujeres (ver capítulo 3) y encontró eco en la organización. Así fueron creados los encuentros juveniles, cuyo propósito era imaginar una nueva sociedad. En estos encuentros se reunían muchachas y muchachos de diferentes comunidades zapatistas, quienes durante varios días estudiaban textos políticos y de otros temas relevantes para su propia realidad como nueva generación zapatista. También participaban en bailes y otros actos culturales. Estos espacios formaron parte de las estrategias que Maribel implantaría años más tarde en la zona de Morelia. De hecho, los encuentros fueron una forma de pedagogía social que, a la larga, se convirtió en una de las estrategias más exitosas cuando estuvo al mando de una zona (ver capítulo 5).

A partir de estos nuevos espacios comunitarios y con la incorporación de la sociedad civil como apoyo de la lucha zapatista, Maribel adquirió una conciencia más clara de cómo podía transformarse la vida de la comunidad. Con la participación de la sociedad civil, las comunidades comenzaron a organizar respuestas a la emergencia de salud y

educación, en principio, como una medida temporal para resistir la lucha. Esta participación "externa a las comunidades" tuvo dos objetivos: amortiguar las necesidades de la vida cotidiana en un momento de emergencia y romper el cerco militar, formando un escudo para las comunidades.

Relata Maribel que en este periodo tenía mil ideas de lo que se podía hacer en los nuevos poblados zapatistas, pero que desde su posición como capitana, también subordinada a un mando, no podía llevar a cabo. Desde su cuartel, ella y sus nuevas compañeras insurgentes diseñaban folletos y soñaban con la construcción de una educación que revalorara el idioma y cultura de sus pueblos. Pero no encontraron apoyo para sus propuestas. Sin duda, éste fue también un momento muy importante en la formación político social de la joven militar, que posteriormente contaría en su desempeño como mayor.

CAPÍTULO 5
LA PUESTA EN PRÁCTICA DE UN PROYECTO POLÍTICO: LA AUTONOMÍA ZAPATISTA EN LA ZONA DE MORELIA

En este capítulo, describo el período de 1999 a 2003 en la zona de Morelia, durante el cual Maribel fue la oficial militar a cargo, desde su nombramiento al grado de mayor hasta su destitución final. Este período es crucial en mi reflexión, porque representa la culminación de la trayectoria de Maribel, que corresponde al momento en que tuvo un poder significativo como oficial de mayor rango en un territorio, así como un amplio margen de maniobra, dado el poco control que el mando del EZLN ejercía sobre su día a día. De hecho, tuvo por primera vez las manos libres para implementar sus ideas y proyectar su visión de la lucha en el terreno. Tanto sus ideas como la forma en que las aplicó se confrontaron rápidamente con la compleja realidad de estas comunidades y las estructuras de poder existentes, como veremos. A continuación, presento varias instantáneas de momentos clave de este periodo con el fin de analizar los procesos culturales e históricos que confluyeron en ese momento en la persona de Maribel y en diferentes actores locales del zapatismo en el área.

Quiero destacar la idea de que el desarrollo del proyecto político de autonomía zapatista, al menos en esta zona y durante el periodo de 1999 a 2003, fue la continuidad de un conjunto de experiencias históricas, político-militares y de género. Asimismo, voy a mostrar que un concepto clave de este proceso de construcción de la autonomía es, para Maribel y para otros actores zapatistas, el hecho de poner la vida comunitaria al centro de la acción; es decir, estableciendo la comunidad como un espacio donde es posible recrear un horizonte de vida democrática, en articulación con otros espacios. Por otro lado, como condición para el cambio social, la transformación de las relaciones de género y la

diversificación de las formas de ser mujer en la comunidad y en los espacios políticos. En suma, la producción de nuevos sentidos en la organización político social.[146]

El material incluido en este capítulo, a diferencia de los anteriores, consiste en la descripción y reconstrucción de distintas situaciones ocurridas como parte del proceso de organización del proyecto político de autonomía, que provienen de mi propio testimonio. En este sentido, la trayectoria de la mayor Maribel aquí descrita se hace a través del lente de mi propia trayectoria.

5.1 CONTEXTO

Conocí el municipio 17 de noviembre, en abril de 1995, cuatro años antes de la llegada de la mayor Maribel. Mi participación y trabajo en las comunidades zapatistas inició, en este contexto, como respuesta a la invitación que el EZLN hizo, en general, a la sociedad civil para formar campamentos de observación y acompañamiento a las comunidades rebeldes. En las comunidades adonde llegaron personas solidarias con la causa zapatista, también se organizaron pequeñas iniciativas dentro del ámbito comunitario, y en ocasiones también municipal, principalmente, para dar respuesta a los problemas emergentes de salud y educación. Vivian Newdik (2012) caracteriza la etapa de 1995 a 1999 por el hecho de que las comunidades de esta zona aceptaban que la sociedad civil solidaria se hiciera cargo de atender algunas necesidades públicas y tomara decisiones al respecto. En algunas comunidades, fue ésa una forma de abrir camino a trabajos que ellas mismas se apropiaron después para darles continuidad con sus recursos internos.

En 1999, la Capitana Maribel fue ascendida a mayor, uno de los cargos militares más altos, que implica estar al frente de una zona compuesta por un conjunto de municipios autónomos. El mandato de la mayor Maribel se desarrolla de 1999 a 2003. Este lapso es notablemente importante, porque se gestaron cambios profundos en las comunidades zapatistas pertenecientes a la zona de Morelia (hoy Caracol IV). En este periodo,

[146] En el sentido de Alain Touraine (1997) y Martuccelli (2005, 2007).

comunidades organizadas en siete municipios autónomos (Lucio Cabañas, Che Guevara, 1º de enero, 17 de noviembre, Olga Isabel, Miguel Hidalgo y Vicente Guerrero) se articularon a través de distintos trabajos y acciones políticas que fueron dando forma concreta a un proyecto político, económico, social y cultural que más adelante se sintetiza en la autonomía zapatista.

Miles de personas de todas las generaciones y en paridad de género organizaron comisiones y dinamizaron numerosos trabajos nuevos, que no sólo fueron transformando poco a poco la vida cotidiana de su comunidad y la participación de las mujeres, sino que sentaron las bases de una forma de organización social para dar respuesta, desde la resistencia,[147] a necesidades de salud, educación, justicia, producción, expresión artística, seguridad y de participación de las mujeres. Estos trabajos se realizaron movilizando todos los recursos materiales, de experiencia y cultura de las comunidades, así como la experiencia que había traído la insurrección zapatista.

Como se dijo antes, todo eso daría forma y contenido a lo que luego sería concebido como autonomía zapatista (el proyecto político que daría materia a los acuerdos de San Andrés). Alrededor de este proyecto político, más adelante, se articularían los municipios autónomos en Caracoles zapatistas, representados por las Juntas de Buen gobierno (JBG).

Particularmente, en la zona de Morelia, todos los cambios fueron impulsados y promovidos principalmente por Maribel, quien se presentó en el verano de 1999 ante la asamblea general de autoridades políticas como el mando de la zona; es decir, la autoridad militar a cargo de los siete municipios autónomos. Ella era totalmente desconocida para estas comunidades hasta ese momento. Al llegar a la zona enviada por su mando superior, contó, por primera vez en su trayectoria militar, con un alto grado de libertad de acción y ejerció su cargo en relativa soledad, pues era la única persona con ese rango en la zona.

[147] En general, la resistencia zapatista es la convicción política de no recibir nada del Estado. En el caso que refiero la resistencia implicó también abstenerse de los apoyos de las ONG, al menos en el periodo de organización. Esto llevó a los pueblos a crear sus propias estrategias económicas para alimentar la lucha política con recursos muy precarios, pero venidos del trabajo de cada zapatista participante.

Bajo su responsabilidad tenía a un equipo de insurgentes que tampoco la conocían y, frente a ella, a las autoridades políticas de los municipios.

Su misión como responsable de la zona era, por una parte, asegurar la defensa del territorio frente a las agresiones externas y, por otra parte, ser la guardiana del desarrollo político interno, siguiendo los principios zapatistas. Maribel tomó de entrada un papel protagonista para llevar a cabo la misión, al implicarse en los problemas cotidianos de la vida comunitaria, en las relaciones con diversos actores y en los problemas de carácter político y territorial. Comenzó, pues, a trabajar muy de cerca con cada comisión y movilizó, también, a cientos de jóvenes, con quienes trabajó directamente en la educación y la salud. De la misma manera, inició un trabajo directo con los detentores de cada uno de los cargos existentes en las comunidades, incluso religiosos. Puso así en movimiento varias acciones colectivas que involucraban a gran diversidad de personas. Pero si sus proyectos fueron recibidos con entusiasmo por algunos, también levantaron algunas resistencias en su contra, como vamos a ver.

5.2 El principio del mandato de Maribel

En mis primeras semanas de trabajo con la mayor, vivimos ella y yo en un cuartito de apenas dos por dos metros. No salíamos de ahí, a pesar del insoportable calor que sentíamos bajo el techo de lámina. Sin que fuéramos plenamente conscientes, ese pequeño espacio de piso de tierra, techo de lámina y cama de palo, constituía el centro de operaciones donde se concentraba la información, la seguridad y el mando de toda la zona. Estábamos a paso de carretera y nadie debía sospechar siquiera que estábamos ahí.

Sin entender con claridad mi nueva situación, hacía esfuerzos por mantenerme despierta en ese calor infernal. Ahí estaba. Encerrada con esa mujer a quien suponía más o menos de mi misma edad, cercana los 30 años, bonita, gordita, con el ceño fruncido, los ojos brillantes y de tez morena clara que me hacía suponer que nunca le daba el sol.

Me observaba de cerca. Yo también a ella. Me hacía preguntas capciosas y otras como la de qué pensaba de la ley que promovía Cárdenas respecto del matrimonio homosexual,

de la que ella estaba totalmente a favor. Su apertura en muchos temas me parecía sorprendente, Era alguien que hablaba muchos lenguajes, además del militar.

Casi no dormía. Pegada a su radio comunicación, alerta las veinticuatro horas y enferma de gastritis crónica, poseía una inteligencia singular que impregnaba su rostro, una cierta dureza y un permanente, imbatible, negro sentido del humor, a su estilo muy tseltal: "¿Estás dispuesta a dejar aquí tu pellejo? —me preguntaba—. ¿Qué tal si nos cae mañana bomba?", y se reía.

Se veía siempre tranquila y tremenda. No me soltaba y me observaba todo el tiempo. El único espacio donde conseguí encontrar un poco de intimidad fueron los momentos de lectura del libro que llevaba conmigo, un libro que se convirtió en mi casa, la guarida donde nadie me podía observar.

Fue ahí, en ese conocernos, que ella me pedía que le explicara cosas. Cosas normales: cómo veía los pueblos, cómo veía a la gente. Platicábamos horas sobre nuestra idea de la educación, de qué cosas eran importantes en los pueblos. Ella había reflexionado bastante sobre eso durante años. Me hablaba a veces de que siempre tuvo ganas de lanzar un gran proyecto de educación, pero su posición como militar, como guerrera, se lo impedía. Su antiguo mando militar (cuando era capitana) no le daba oportunidad ni promovía un proyecto como el que tenía en mente.

Lo que más tenía esa mujer era tiempo de observar a sus pueblos desde otro lugar. De imaginar y de recrear otro futuro. Pero ahora, además de tiempo, tenía el control. Decenas de pueblos, una zona entera, estaban bajo su mando. Era ésa una posición que le había costado más de quince años de trabajo y de demostrarse cada día, como ella decía, que "estaba dispuesta por los pueblos". Es decir, podía dar la vida o lo que fuera necesario para cambiar la situación de comunidades que eran como la comunidad en que había crecido.

La mayor Maribel se caracterizaba también por su enorme desconfianza hacia la sociedad civil. Que yo hubiera llegado ahí, cerca de ella, le causaba cierta inquietud. A mí también. Pero era algo así como un experimento. Su experimento. Por mi parte, atribuí esta

circunstancia a tres razones. La primera fue que no quise dejar el trabajo con el grupo de educadores de Morelia, de la misma forma que a ellos también les gustó la idea de continuar trabajando juntos en la nueva etapa de la educación, y así lo solicitaron a la mayor. Segunda: el hecho de haberme atrevido llegar a la comandancia para decir mi desacuerdo con lo que yo consideraba "su política educativa". Hasta el momento, yo era alguien casi desconocido para la organización, pero no para los pueblos, y eso fue algo importante. Además, la razón de tener algún contacto era la preocupación por los educadores y por nuestro trabajo, lo que contó de alguna manera para que la organización me avalara para continuar trabajando con los pueblos, aun en el momento en que ellos se cerraban a la participación exterior, a fin de entrar en un momento de organización interna. La tercera razón fueron mis cinco años de trabajo con los pueblos y algunos pequeños frutos en el tema de la educación, lo que despertó la curiosidad de la mayor, para quien la educación autónoma era un punto también muy relevante. No obstante, su discurso era muy distinto. El día que me propuso a la asamblea de zona como la persona que podría colaborar en la educación dijo: "Ella está aquí porque quiere aprender de nosotros, porque su cultura no vale". Años después, una compañera me dijo que reconocía en mí el respeto que mostraba por la mayor, que siempre mostré respeto, aunque ella a veces fuera dura. Estas palabras me trajeron a la memoria lo que un día Emiliano me dijo: "Mira, Rosita, para que el pueblo crea en ti, para que el pueblo te tenga confianza, a veces hay que hacerse chiquito, chiquito, como una semillita de mostaza. Sólo de esa manera el pueblo te va a confiar, porque entonces saben que te pueden decir lo que sea y que vas a escuchar. Y entonces te vas a convertir en alguien grande. Sólo si saben que sabes escuchar y que puedes reconocer tus errores". Pero en la práctica, lo supe después, eso era muy difícil.

Días después de conocer a la mayor Maribel y de ella conocerme y observarme en la casa de Efraín, nos fuimos de gira a todos los municipios. Eran sus primeros meses en la zona durante los que debía darse a conocer como mando militar, como el nuevo mando de la zona. Todos los pueblos sabían de su presencia, pero ella igual decidió visitar cada uno de los municipios.

En los pueblos había cierta resistencia a su mando. Ella lo sabía y se sometía a la mirada de las comunidades. El mando que le antecedía había sido destituido por la Comandancia

por incurrir en delitos que la organización consideraba graves. Eso provocó el desánimo de varios insurgentes que regresaron a sus pueblos, y abonó a que los pueblos sintieran gran desconfianza de quien llegara como nuevo mando. Quien sea que llegase debía ganárselos, demostrar que era buen mando, que tenía la capacidad para serlo, para ser un buen ejemplo.

Aun así, a pesar de estas resistencias, no había duda de que los pueblos estaban organizados y que eran zapatistas. Durante un periodo no habían contado con mando militar de zona, pero eso no provocó que dejaran de ser zapatistas ni que dejaran de organizarse, mientras esperaban su mando militar. Los pueblos tenían claridad de que los mandos militares también se equivocaban. Resultaba un hecho normal en la vida de las comunidades. Las autoridades podían equivocarse y, por lo mismo, cuando ocurría, había que cambiarlas. Es parte del ser autoridad. Y esa experiencia vale también para los mandos. La organización está obligada a mostrar una ética en su mandato, porque se somete a prueba bajo la mirada de los pueblos. Es lo que esperan los pueblos de la organización y lo que permite a la organización un control de éstos.

Pero la llegada de la mayor representó algo nuevo. De entrada, había dos obstáculos que nada tenían que ver con la desconfianza heredada por su antecesor: que el mando fuera mujer y que fuera, además, joven. Dos obstáculos que resultaban mucho más complicados de resolver.

No todo en los pueblos es consenso. Ni todos piensan igual. Al recibir la noticia de la nueva mayor, algunos decían: "¡una mujer no nos va venir a mandar!". Esto ocurría, sobre todo, en el ámbito de las autoridades. Pero esta resistencia no se presentaba entre la mayoría de los jóvenes ni entre las mujeres, quienes la aceptaron mejor y entre quienes ella tuvo mayor, verdadero impacto.

Fue en este contexto que la mayor sería recibida en todos los municipios de la zona. En algunos mejor que en otros. Al inicio de cada asamblea, se presentaba, observaba y, como noté varias veces, su forma de iniciar la reunión era sencillamente escuchar los problemas que los pueblos tenían en su proceso de organización. Las reuniones se prolongaban dos o tres días, de la mañana a la noche, hasta que llegara su turno de palabra. Muchas de las

reuniones se hicieron en tseltal, también en tsotsil y tojol-ab'al. Pero ella siempre hablaba en español.[148] Hablaba a su manera y a la manera de los compas, y como si conociera desde siempre a esos pueblos y esos pueblos a ella, a pesar de venir ella de lugares más lejanos y ya de otra experiencia. Era otra y era lo mismo. Quiero decir que se veía alguien muy distinta, muy otra. Se paraba enfrente del municipio y le hablaba con claridad. Siempre calzando botas y sin cubrirse el rostro para hablar con los pueblos. Era seria y hablaba con autoridad. Era un mando militar. Y luego de escucharla, a nadie le quedaba la menor duda. A pesar de ser mujer. De ser joven. De vestir como civil.

La gente de los pueblos que nos recibió también la observaba a ella. Y la escuchaban. Ese pequeño cuerpo de mujer tenía todo organizado. Los pueblos le daban para su pasaje. Nos daban también comida y nos alojaban. Estábamos más pobres que pobres. La mayor vestía a veces una camiseta con un dibujo despintado y con hoyos. Pero los hoyos de su playera no lograban ocultar quién era. Su porte. Su orgullo. Su fortaleza, que era al mismo tiempo su debilidad. Era otra y era ellos.

En cada asamblea presentaba dos puntos. El primero era una invitación a los jóvenes para ingresar a la organización como insurgentes o ampliar las filas de milicianos en sus pueblos (los milicianos son las tropas organizadas, pero que siguen el curso de su vida habitual dentro de su comunidad). Tan pronto como había hecho la invitación, decía enseguida: "Lo voy a dejar claro: nuestro trabajo es ser guardianes del pueblo, estar alerta. Pero tal vez nunca más tenemos trabajo, y a lo mejor ese joven que subió a la montaña regresa un día como anciano y nunca hizo otra cosa más que estar listo y dispuesto para su pueblo".

También me decía que estos pueblos eran otros, que no veían a los insurgentes igual como en la región donde estaban antes. Allá los veían como gente importante y aquí les veían

[148] En entrevista, el Subcomandante Marcos narra que la comunicación en español es parte del protocolo de la comunidad. A la autoridad del pueblo le corresponde traducir (Le Bot, 1997: 158-159).

como si fueran nada. Aunque yo veía otra cosa: eran muy reconocidos y respetados como una forma de autoridad, aunque no eran autoridad en todo.

El segundo punto que presentaba era la importancia de la educación: una educación que viniera del pueblo, con el pensamiento de los pueblos, que incluyera también a los que ella llamaba *maestros naturales* (las personas que poseen un saber tradicional propio de la comunidad). Invitaba a nombrar educadores en cada comunidad, para aprender en el trabajo con los niños.

Según el número de jóvenes que se apuntaran como milicianos era como la mayor sabía cómo andaba el pueblo. De la misma manera me decía: "ya veremos si los pueblos apoyan la educación, si la apoyan es que sí sirvió nuestro trabajo, si no la apoyan es que no sirvió".

En los pocos momentos de intimidad, me platicaba que se sentía sola, que no pensó que tener un cargo como el suyo fuera de tanta soledad. Es decir, ahora era mando, pero tenía que descubrir por sí misma cómo realizar esa función, con las herramientas que tenía a mano: su experiencia, su nuevo y pequeño equipo, la palabra de los pueblos, todos sus comunicados (que leía y releía).

Al mismo tiempo, en otras ocasiones también escuché a autoridades (civiles) quejarse de que no sabían cuál era la manera de ejercer sus propios cargos. Nadie se los había explicado y eso los llenaba de angustia durante algunos meses. Pero, por lo general, al cabo de un año ese sentimiento desaparecía y parecían moverse como si siempre hubieran tenido ese cargo, como si siempre hubieran existido esas nuevas funciones en las comunidades.

5.3 PROYECTO DE AUTONOMÍA Y RESISTENCIA

En 1998, los municipios autónomos habían sobrevivido el intento de desmantelamiento por parte del gobierno federal. Incluso, habían adquirido legitimidad, como mostraron los resultados de la entonces reciente Consulta Nacional, en la que más de 3 millones de ciudadanos se organizaron para dar a conocer su posición a favor del cumplimiento de los

acuerdos de San Andrés. En el mismo sentido, movilizaciones nacionales e internacionales condenaron la actitud del gobierno chiapaneco y federal.

Hasta este momento, cada municipio autónomo se había construido de forma diferente uno del otro. Cada cual había avanzado en la organización municipal según sus posibilidades, relaciones y recursos, que no eran iguales para todos. Las diferencias estaban determinadas, entre otros elementos, por las relaciones con que contaba cada municipio, su situación geográfica, la cantidad de tierras recuperadas, así como por el grado de experiencia de organización desarrollada; por ejemplo, había municipios constituidos en 1997, como Miguel Hidalgo, y otras comunidades cuya experiencia de organización era anterior a 1994. Estas diferencias en el avance de la autonomía marcaron una nueva etapa en la estrategia de construcción.

El siguiente paso consistía en poner en común espacios y experiencias que hasta el momento se habían construido con posibilidades diferentes y que ahora se miraban en un solo conjunto. Se trataba de sumar fuerza en lo social, en la toma de decisiones como pueblos indígenas, y de llevar esta experiencia más lejos que la del ámbito municipal.

Es importante señalar que esa coordinación a mayor escala ya existía, pero sólo en el ámbito político militar. De hecho, era la forma en que se había trabajado en la organización los años anteriores. Sólo en ese ámbito se había experimentado una visión de conjunto y con coordinación en zonas, como mostraron las acciones políticas emprendidas después de 1994, e incluso el mismo levantamiento, con la toma de cinco cabeceras municipales, cada una de ellas bajo el mando de un jefe militar. En cambio, el zapatismo civil, por ejemplo, el de la educación y de la salud, todavía no se había estructurado a nivel de zona.

Todo indicaba que avanzar en los objetivos políticos, llevar más lejos la autonomía, era también una forma de protegerse entre municipios de forma civil. Entonces, los cambios respondían a dos necesidades: la de poner en común aprendizajes, experiencias y recursos; y la de crecer estratégicamente y coordinarse entre regiones, en la construcción de lo civil.

Esta nueva etapa de la autonomía coincidió con la llegada del nuevo mando militar del EZLN a la zona, Maribel, una mujer con el grado de mayor, quien a partir de ese momento asumió el mando de los seis, luego siete, municipios autónomos en construcción, con la responsabilidad de impulsar en ellos los cambios que conducirían a la nueva etapa de la autonomía. Ésas eran, a grandes rasgos, las instrucciones que había recibido de sus mandos.

La llegada de Maribel supuso un gran trastorno. Fue el momento de aplicación de varias medidas estratégicas en los municipios y las comunidades, que iban en el sentido de crear las estructuras de gobierno del zapatismo civil y de ruptura con las instituciones externas, en particular, las que se consideraban como parte de la contrainsurgencia.

En primer lugar, se llevó a cabo una redistribución de tierras. Muchas hectáreas de tierras habían sido tomadas o "recuperadas" de los terratenientes en 1994, pero no todas estaban siendo usadas.[149] En esta nueva etapa, el empleo de tierras recuperadas se volvió prioritario. Los municipios que contaran aún con tierras ociosas abrirían la posibilidad a otros municipios de ocuparlas, incluso en favor de personas no zapatistas que las necesitaran.

Otra de las acciones impulsadas en ese nuevo momento fue la creación de espacios para la coordinación de las comisiones (educación, salud, mujeres, tierra, etc.) que habían cobrado existencia en cada municipio. Incluso en los municipios donde aún no existían, se nombraron e integraron a la coordinación. Estos espacios fueron las primeras reuniones zonales donde los representantes tomaron decisiones sobre cómo trabajar sus comisiones. Ejemplo fueron las grandes reuniones realizadas al inicio de esta etapa, cuando más de doscientos jóvenes y todas las autoridades trabajaron durante varios días para decidir cómo echar a andar su educación, las materias y hasta la elaboración de algunos de los

[149] Una de las acciones más importantes de la insurrección zapatista fue, sin lugar a duda, la toma masiva de tierras. Se estima que alrededor de 243,000 hectáreas fueron tomadas entre 1994 y 1995 por los zapatistas y otras organizaciones indígenas no zapatistas. Villafuerte (1999) habla de 148,000 hectáreas recuperadas, pero menciona también 243,000 hectáreas que fueron negociadas con el gobierno federal.

primeros materiales para los niños en las nacientes escuelas autónomas. En una de esas reuniones se creó la ONEAI (Organización para la Nueva Educación Autónoma Indígena). Fue el inicio de una forma de trabajar. Comenzó también la coordinación de los concejos autónomos. De esta manera, nacían nuevos espacios zonales para decidir sobre el contenido de las comisiones.

Los esfuerzos colectivos para resolver las necesidades propias de la población se juntaron con la ruptura explícita con las instituciones oficiales de gobierno. Esta política de ruptura se conoció como "resistencia". Se trataba, no de cortar con el Estado en una lógica separatista, sino de resistir contras las insidiosas políticas contrainsurreccionales aplicadas por el Estado y el ejército. Efectivamente, a partir de 1995, los gobiernos federal y estatal comenzaron a inundar de proyectos sociales las comunidades zapatistas, con ofertas de salud, educación y construcción de viviendas, bajo el rubro del Plan Cañadas. Estos proyectos fueron ofrecidos, principalmente, bajo la vieja política clientelista que condicionaba a los beneficiarios a abandonar su militancia zapatista y afiliarse al PRI. Fue también una estrategia para vaciar de contenido los diálogos de San Andrés, que seguían abiertos, con la idea de que las comunidades renunciarían a las iniciativas que comenzaban a construir en torno a su autonomía. La resistencia consistía entonces en pedir a los pueblos zapatistas que no aceptaran nada de parte del gobierno, no mientras éste no cumpliera los acuerdos de San Andrés. Un ejemplo de eso, en la zona de Morelia, fue el ofrecimiento de salarios, materiales y asesorías a los miembros de la comisión de educación zapatista y al grupo de educadores, a cambio de abandonar la iniciativa autónoma y dejar el trabajo de educación en manos del proyecto PEICASEL (Programa de educación Integral para Campesinos de la Selva Lacandona), creado ―y en ese entonces asesorado― por Martha Orantes.[150]

No obstante, hasta 1999, la resistencia fue flexible, pues sólo fueron rechazados, por lo general, los nuevos proyectos que tenían carácter claramente contrainsurgente. Algunas

[150] Ex miembro de la organización maoísta *Unión del Pueblo,* cuya posición corporativista ha sido contraria a la del EZLN. En la década de los 90 del siglo pasado, Orantes fue funcionaria de la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL).

comunidades, una minoría, conservaban aún pequeños vínculos con los programas estatales; por ejemplo: algunas familias seguían enviando a sus hijos a las escuelas oficiales. Además, hubo casos de comunidades u organizaciones que se hicieron pasar por zapatistas para beneficiarse de proyectos gubernamentales. Por ejemplo, durante el gobierno de Albores Guillén (gobernador de Chiapas de 1998 a diciembre del 2000), se difundió el simulacro de entrega de armas por parte de un grupo de falsos zapatistas, que de esta manera "pasaban a la legalidad". Por otro lado, hubo también organizaciones independientes no zapatistas que, de igual modo, sostuvieron una postura clara en contra del PRI y no aceptaron sus condicionamientos.

No obstante, en las elecciones del verano del 2000 el PRI perdió el poder en Chiapas y, frente a la alternancia política, muchas organizaciones que habían mantenido oposición al PRI vieron una oportunidad para comenzar a aceptar programas y proyectos gubernamentales. Se alejaron así en los hechos del zapatismo, y algunas tomaron incluso una postura antizapatista para sacar provecho en términos de proyectos o de tierras.

En las comunidades zapatistas en 1999 ya había comenzado un proceso decisivo: evaluar si continuaban en la resistencia y en la construcción de la autonomía. La elección era entre aceptar lo que hasta el momento se había obtenido o continuar y apostar a la construcción de una nueva etapa. Numerosas asambleas tuvieron lugar, y la mayoría de las comunidades se decidieron por una nueva etapa. Se trataba de reforzar la resistencia, y eso significaba llevar más lejos la construcción de autonomía, y de ese modo ratificar su compromiso como zapatistas. Esta nueva etapa en la resistencia diferenciaría claramente a los zapatistas de las organizaciones campesinas.

La voluntad de apretar filas no solo implicó apartarse del Estado, sino también tomar distancia respecto de las ONG y de las personas de la sociedad civil que colaboraban ahí. Numerosas iniciativas fueron así interrumpidas, como el trabajo de formación de grupos de mujeres y colectivos productivos realizado por la ONG *Chiltak*. Eso correspondió a una política propia de Maribel: ella consideraba que era fundamental limitar la influencia que, por su capital técnico y su acceso a financiamiento, ejercían los actores externos, perpetuando de este modo la situación de dependencia. Era crucial para Maribel que en

esta etapa las comunidades tomaran en sus manos la puesta en marcha de la autonomía y, sobre todo, que nadie tomara las decisiones por ellas.

La aplicación de esas medidas era un acuerdo de todas las comunidades de la zona, pero no fueron recibidas de la misma manera en todos los municipios. Se podría describir esta etapa como un momento difícil y de tensión. Para los municipios que habían logrado llevar más lejos su autonomía, este momento de puesta en común resultaba más complicado, pues era necesario reestructurar —y en algunos casos empezar de nuevo— trabajos que ya daban sus primeros frutos. Fue difícil aceptar los nuevos cambios, sobre todo, para la gente más implicada en sus cargos, pues ya habían establecido una forma de hacer las cosas, en la que habían vivido con entusiasmo la construcción de su municipio. No todas las personas vieron de la misma manera el hecho de perder, parcialmente, el control sobre lo que había sido ya construido y que implicaba un alto grado de confianza en el nuevo horizonte.

Los cambios implicaban el nombramiento de nuevos responsables, es decir, la sustitución de las personas a cargo, como en el caso de los educadores que no cumplían con los nuevos requisitos, como el de haber terminado la educación primaria. Las personas que tuvieron que ceder su lugar no siempre lo vieron con buen ojo.

"Compañera, quiero decirte que yo ya no voy a estar en la organización. Es que así como hace las cosas esta compañera [Maribel], no estoy de acuerdo. ¿Cómo te dijera? Es que así no sirve, compañera. Es como si se le quita la sal a la organización, se le quita el sabor. Así no sirve". Con esas palabras se quejaba Miguel, uno de los primeros concejos del municipio 17 de Noviembre. Como Miguel, otras personas y familias renunciaron al zapatismo en ese momento por razones de fondo; por ejemplo, por la elección de algunos de dejar sus hijos en la escuela oficial, en vez de mandarlos a la escuela autónoma, apenas en construcción.

En lo agrario, hubo además casos como el de la comunidad de Jalisco, que contaba con tierras recuperadas ociosas. Como se ha dicho, esta nueva etapa implicaba el uso o, caso contrario, el reparto de las tierras recuperadas, algo que la comunidad de Jalisco no estaba dispuesta a ceder. Con excepción de algunas parejas de ancianos que decidieron seguir

siendo zapatistas, la asamblea de Jalisco decidió salirse de la organización, en desacuerdo con las nuevas medidas agrarias.

Hubo municipios más afectados que otros, a pesar de lo cual asumieron y dieron prioridad a la construcción de zona y a a pertenecer a un colectivo más amplio en su organización civil. Era una decisión que respondía y daba sentido a la aspiración colectiva, a pesar del sentimiento de renuncia y de pérdida de energía, sobre todo entre las autoridades que habían participado con más determinación en la construcción del municipio autónomo. Las personas desanimadas, sin embargo, fueron poco a poco relevadas por las energías de los que vieron en esta nueva etapa una oportunidad para crecer como colectivo, y fueron estas personas, sobre todo jóvenes, que mostraron la actitud positiva que sostuvo a las demás.

A la llegada de la mayor Maribel, y como consecuencia de los distintos procesos generados en la construcción de la zona, se hicieron evidentes dos posturas encontradas: por un lado, que Maribel se estaba metiendo en un espacio político social que no le correspondía; y, por el otro, la necesidad de que un mando apoyara en la gestación de nuevos espacios de coordinación civil.

La mayor venía de la selva, de años de vivir en la montaña bajo un techo de plástico. "Nunca me imaginé que estaría varios días seca", me decía, haciendo referencia a su vida en la selva, constantemente a la intemperie. Sabía, pues, sobrevivir a todo. Incluso, a su escéptica recepción.

"Mira, compañera, entendemos que la compañera viene bajando de la selva. Que es otro su modo. Le vamos a dar oportunidad. Pero si en tres años vemos que no se arregla, la vamos a cambiar", me confiaba un compañero. Otros responsables dudaban de que una mujer fuera capaz de cumplir la misión. En general, la autoridad de la mayor estaba lejos de estar asegurada, y eso explica en parte la necesidad para Maribel de afirmar su autoridad con firmeza, incluso con severidad: se daba cuenta que no podía bajar la guardia en ningún momento, pues cualquier falta de firmeza sería percibida como debilidad.

En realidad, no se trataba de un "modo de hacer" de carácter permanente, sino de una gran reestructuración y reorganización de la zona, en la que se tomarían importantes decisiones: metodológicas, geográficas, de coordinación, de concepción de la autonomía y del proceso político. Era el principio de la concepción de la **autonomía de zona.**

5.4 FRAGMENTOS DE LA PUESTA EN MARCHA DEL PROYECTO

5.4.1 Los encuentros en *Moisés Gandhi*

La comunidad de Moisés Gandhi, en el municipio Che Guevara, fue el centro de operaciones de los trabajos que marcaron este periodo. Ahí fueron construidos, uno por uno, dos grandes auditorios cubiertos de coloridos y hermosos murales, que representaron el inicio de una tradición artística que se extendería y volvería importante en muchos pueblos de la zona.

Como un espacio para las asambleas de zona, la construcción del primer auditorio fue propuesta por la mayor a principios del 2000, en una de las muchas asambleas con las autoridades de la zona realizadas en Moisés Gandhi. Hasta ese momento, las reuniones se hacían en la escuela de la comunidad, que no era considerado un espacio adecuado para el trabajo de zona. La propuesta fue aceptada y se organizó la construcción.

Cada municipio nombró rotativamente equipos de entre diez y quince personas que hicieron turnos de construcción de tres días. Al cabo de algunas semanas, el gran auditorio, con capacidad para más de 500 personas, estuvo finalizado. Había sido construido con el trabajo y cooperación de todos los pueblos.

En realidad, la participación de todos hacía de la construcción un proceso un poco más lento y caro. Mucho más que si sólo la gente de Moisés Gandhi o la del municipio Che Guevara lo hubieran hecho. Pero, me explicaba la mayor, eso era trabajar en zona. Que había tres formas de trabajar: en lo local, en el municipio y en la zona. Lo importante para ella no era el auditorio en sí mismo, aunque se tratara de una necesidad real. Lo importante era que todos los pueblos participaran, porque sólo de esa manera lo iban a sentir suyo, sólo de esa manera se creaba el sentido de pertenencia a la zona. Y así fue. Una vez

terminada la gran construcción de tabla y techo de lámina, llegaron todos los educadores de la zona llenos de entusiasmo. Del gran equipo de más de 200 jóvenes que se conformó surgieron comisiones para decorar el auditorio. Los temas acordados para su representación incluían la lucha de Zapata, la lucha zapatista y la construcción de la autonomía. Se trataba de la primera vez que ellos hacían ese trabajo, que normalmente solía ser una actividad de los visitantes nacionales e internacionales. Los educadores conocían a un pintor catalán que los visitaba cada año, y coincidió que en ese momento él se encontraba en alguno de los campamentos de observación civil. Así que lo invitaron a que les enseñara la técnica de realización de murales. Durante el proceso se descubrieron muchos jóvenes artistas, quienes en el futuro se convertirían en la Comisión de Pintores, en sus pueblos y en la zona, a cuyo cargo estarían los murales del segundo edificio construido tiempo después.

En esos auditorios así levantados no sólo se realizaron asambleas, sino también muchos encuentros, que se convirtieron en una forma de trabajo de las distintas comisiones: encuentros de educación, de salud, de mujeres, de ancianos, de niños, de músicos, entre otros. Los encuentros eran una forma de aprender que se daba de manera natural en la comunidad. Era la forma de organizarse, de informarse, de coordinarse y de conocerse en su zona. En suma, un espacio de fiesta, asamblea y trabajo al mismo tiempo, cuya realización involucraba a todos (comisiones, autoridades, ancianos, niños), en distintos cargos y representaciones.

En los encuentros se analizaban los problemas de cada comisión, se creaban las estrategias, se acordaban futuros trabajos y coordinaciones, se trabajaba en el diseño de los materiales necesarios. Los espacios para la presentación de un tema podían, a veces, tomar la forma de un acto cultural, con música y baile.

Además de las comisiones, participaban también todas las autoridades, incluso las religiosas, como en el caso de los ancianos principales. Era como un espacio donde se recreaba una comunidad, con todos sus actores. Y era, sobre todo, una actividad nueva en la vida de las comunidades, que invitaba a imaginarla y también a construirla.

La mayor solía decir que debían participar todos los niveles de autoridades, porque era la única manera de que una comisión saliera adelante. Y sí: sin apoyo de las autoridades, difícilmente los pueblos iban a escuchar a un joven promotor de educación o de salud. Había que crear las condiciones para que los jóvenes fueran escuchados.

La mayor se esmeraba, asimismo, en transmitir a las comisiones toda su inteligencia, su energía táctica y estratégica, para que pudieran hacer un trabajo más organizado. A los promotores les encantaban, además, las ideas de la mayor; la gente en general las apreciaba y comenzaban a encontrar sentido y significado en lo que ella era: mujer, tseltal, joven, brillante, mando. En ese tiempo, Maribel se había convertido ya en un referente importante para los jóvenes y las mujeres. Lo más curioso es que también lo fue para los ancianos. Más de un comentario escuché entre los compas respecto de que les parecía una compañera con mucha imaginación. A la gente le divertía. De alguna manera, a las personas les gustaba sentir su autoridad, esa clase de autoridad, como si ellas mismas fueran las depositarias de un poder en algo. Les gustaba saber que existía una fuerza así encarnada en alguien que, por un lado, podían controlar y, por otro, les representaba.

En uno de los múltiples encuentros que hubo en la zona, y luego de tres días de trabajo y de fiesta, en un momento en que los compas se veían contentos e inspirados, la mayor me comentó: “Estamos contentos ahora que estamos juntos. A los compas se les olvida su realidad. Pero luego regresan a sus casas y los problemas regresan. Eso es lo que tenemos que atacar”.

5.4.2 La marcha de la educación

Una de las primeras actividades de la Comisión de Educación, como representantes de esa misión en su municipio, fue un recorrido por las sedes municipales, donde se reunieron todos los padres de familia de las comunidades que conformaban el municipio. La comisión estaba integrada por dieciséis jóvenes de entre 15 y 30 años, hombres y mujeres, entre las que se encontraba una mamá con todo y bebé.

Fueron varios los objetivos del recorrido: que la comisión conociera todos los municipios que integraban la zona, que escuchara lo que los padres querían de la educación autónoma

y que la comisión se consolidara como equipo. El recorrido duró cerca de un mes, pasando dos o tres días en cada municipio.

En cada pueblo nos recibieron cientos de padres de familia, en un ambiente similar al de una fiesta. Por lo regular, llegábamos, comíamos y descansábamos, y muy temprano al día siguiente comenzaba la reunión. Presentábamos a la comisión, explicábamos su función y pasábamos a la pregunta necesaria de qué consideraban importante para la educación de sus hijos. Los integrantes de la comisión daban su palabra de forma espontánea. Cada una y uno improvisaba y construía, poco a poco, un discurso de lo que imaginaba que debiera ser la educación autónoma.

Por su parte, cada municipio aportó también sus diferentes puntos de vista respecto de lo que esperaban que fuera la educación. Pero hubo un punto que se expresó y repitió como el importante en cada municipio. No era que los niños aprendieran a leer y a escribir, o que aprendieran español, como en un principio supuso la comisión. Lo que los padres pedían es que sus hijos perdieran la vergüenza. Uno de los padres explicó: "Es en la escuela donde aprendimos la vergüenza, donde aprendimos que no valemos. Por eso queremos que nuestros hijos pierdan la vergüenza y que aprendan a participar".

La participación y perder la vergüenza fueron, entonces, las misiones prioritarias de la educación autónoma. Una vez discutida la información en la asamblea de educadores de cada municipio, los educadores de cada comunidad resolvieron esa tarea preparando a los niños en diversas actividades culturales (canciones, poemas, obras de teatro, chistes…). También a nivel de zona se prepararon pequeños folletos con cancioneros y poemarios destinados a fungir como herramienta para el propósito. Posteriormente, en un encuentro especial de puros niños, donde se reunieron más de quinientos de los distintos municipios, se pusieron en práctica sus programas culturales. Eso que los compas llaman la "teoría y práctica". A partir de ese momento, la participación de los niños en la autonomía sería presentar programas culturales en todo tipo de eventos, frente a grandes públicos.

Además de una tarea política que las comisiones cumplían, la marcha de la educación fue por sí misma una gran aventura. Caminábamos lugares nuevos, conocíamos gente, nos recibían en los pueblos de lo mejor, pasamos por hermosos paisajes e incluso, en

ocasiones, subíamos montañas en la oscuridad. Todo aquello comenzó a desatar una especie de juego entre los más jóvenes de la comisión, encantados, como se sentían, de estar trabajando bajo la coordinación de la mayor. Jugaban a ser insurgentes en la montaña: "somos guerrilleros", y se ponían sus pasamontañas, encendían sus lámparas. Esto sucedió en una ocasión en que íbamos montaña arriba para alcanzar una de las sedes más lejanas de Olga Isabel, un municipio especialmente complicado de visitar por tratarse de una zona con fuerte presencia paramilitar. Una vez terminada la reunión ahí, bajamos de nuevo, acompañados siempre de una comisión de la comunidad anfitriona. Una vez llegados al pueblo de salida, nos percatamos de que el camino estaba tapado con piedras. Al acercarnos a los vehículos, salieron al paso de pronto decenas de hombres de esa comunidad para amenazarnos e interrogarnos sobre qué hacíamos allí. Los compañeros que nos acompañaban los identificaron de inmediato. Dijeron saber que entre ese grupo había gente que se entrenaba como paramilitar. Era claro que nuestra presencia molestaba. Argumentaban ellos, por su parte, que veníamos a espantar a las mujeres, lo cual podía ser cierto por el juego de los jóvenes; pero al mismo tiempo, nuestro grupo era del todo inofensivo en comparación con el que nos retenía. No quedaba claro por qué nos rodeaban sin dejarnos salir. Simplemente, no nos dejaban pasar, como si estuvieran esperando algo o a alguien. Tampoco parecía claro si se trataba de una cuestión de demostrar quién mandaba en la zona.

Las comunidades zapatistas están comunicadas. El radio es, de hecho, una de las comisiones centrales en la organización. El primer paso, cuando una familia, comunidad o persona ingresa a la organización, es la comunicación con la red de comunidades organizadas. Pero los zapatistas no son los únicos que tienen control de la radio. El ejército federal también está ahí, tratando de seguir las comunicaciones zapatistas.

En la ocasión que relato, los compañeros que nos acompañaban pasaron rápidamente la información a la sede de la mayor, quien había estado monitoreando todo nuestro recorrido. La instrucción que tuvimos fue permanecer tranquilos y no caer en ninguna provocación. Nos indicaron que ya había una comisión que llegaría con gente de derechos humanos para verificar la situación. A los pocos minutos de recibir esa información, de forma inexplicable, los hombres abrieron el camino, retiraron las piedras y dijeron que nos fuéramos.

La orden del mando llegó también, y era regresar de inmediato. Habría una reunión de la Comisión de Educación con ella al llegar. A nuestra llegada a Moisés Gandhi, la mayor se dirigió a las compañeras y sólo escuchó la versión de ellas. Pidió que le informaran lo sucedido y por qué pensaban que ocurrió de ese modo. Las compañeras platicaron del juego de los jóvenes. Los hombres escucharon lo que dijeron las compañeras y nadie se opuso. La mayor les preguntó entonces a los jóvenes: "¿De veras quieren ser guerrilleros?". Algunos se rieron. La mayor llamó en ese momento al insurgente Jacinto y le ordenó: "Dales entrenamiento. Quieren ser guerrilleros". Veníamos cansados y sin comer. Además, era época de lluvias y el agua intensa no perdonaba una tarde. Después de más de dos horas de hacer lagartijas y ejercicio fuerte, los jóvenes estaban cubiertos de lodo, apenas se distinguían sus ojos. Una vez finalizada la sesión de entrenamiento, la mayor pidió que se acostaran en el piso y les dijo: "Si quieren ser guerrilleros, ¡eso es ser guerrilleros!". Estaban agotados, casi desmayados. Añadió: "Pídanle a dios que nunca tengamos que volver a hacer guerra. Porque eso que están sintiendo no es nada". Ordenó que fueran al río a lavar sus ropas, que luego las revisaría el insurgente Jacinto. Una vez bañados y vestidos, llamó a todas las niñas del pueblo y les puso a los recientes "reclutas" su siguiente tarea: peinarlas.

Los jóvenes tenían la libertad de aceptar o no el castigo de la mayor. Lo más grave que habría ocurrido de negarse sería la destitución de su cargo en la comisión, lo cual era al mismo tiempo librarse de un montón de trabajo no remunerado. Pero todos aceptaron dócilmente cada instrucción.

De esta manera y otras, la mayor fue ganando el respeto de los pueblos. Poco a poco, dejaba de ser vista como una mujer o el significado de serlo comenzaba a cambiar.

5.4.3 El encuentro con las ancianas y ancianos

En la asamblea de más de doscientos educadores, once materias habían sido escogidas para trabajar con los niños. Una de ellas era la de cultura. El siguiente problema a resolver fue darle contenido, lo que en una reunión de la comisión con la mayor llevaría a la idea de planificar y convocar a un encuentro de ancianos.

Cuando los jóvenes pensaban en la cultura, al parecer, pensaban en la tradición y en los ancianos como los portadores de ésta. Había una distancia visible entre la forma de ser y de vivir de los ancianos y los jóvenes. Esta distancia era notoria en la forma de vestir, en ciertas actividades propias de los ancianos (la música, la danza tradicional, los rezos). Pero la distancia en la forma de concebir la vida no era, en cambio, tan evidente. Por eso, la comisión consideró relevante un encuentro con los ancianos.

Bajo ese acuerdo, las comisiones de educación se dieron a la tarea de convocar a los ancianos de sus municipios. La convocatoria sería reforzada por un aviso de radio a los concejos autónomos, pidiendo que invitaran "a los abuelitos, con todo e instrumentos musicales".

El día del encuentro, ya desde muy temprano, había movimientos en el cuartel del ejército mexicano. Su retén había sido reforzado. Era obvio que ellos también estaban a la espera. Pero cuál sería su sorpresa al ver pasar camiones de tres toneladas cargados de ancianas y ancianos, con arpas, violines, guitarrones, todos portando sus trajes tradicionales. Al llegar al pueblo, los soldados eran la risa de todos: la travesura que por radio les habían preparado.

La Comisión de Educación estaba encargada de la conducción del encuentro, pero abrió con unas palabras de la mayor que quedarían grabadas en la memoria:

> —Nos dicen que somos pobres porque no tenemos dinero. Porque nuestra casa y nuestras ropas son sencillas. No tenemos hospitales. Por eso nos quieren tratar de pobres… Pero tenemos que ver que también somos ricos. Somos ricos porque tenemos idiomas. Tenemos cultura. Tenemos nuestra música. Sabemos cultivar la tierra. Conocemos la naturaleza. Tenemos nuestros trajes. Tenemos maestros naturales. Somos ricos porque entre nosotros tenemos gente sabia como, por ejemplo, el compañero Mariano, que no sabe leer pero sabe muy bien lo que pasa en el municipio; que es comandante, que sabe arreglar problemas, que sabe hablar y sabe pensar en su pueblo. Tenemos compañeros ancianos que nos saben guiar con su palabra. Conocemos nuestra realidad. Tenemos comunidad natural y no transgénica. Por muchas cosas: somos ricos.

Así fue la inauguración del encuentro de ancianos.

Durante tres días, los jóvenes escucharon a más de cien ancianos expresar lo que para ellos era importante mostrar y enseñar a los niños. Cosas como hacer canastas, sombreros, el baile, la música. Pero la discusión más importante derivaría a partir de reflexionar juntos sobre la importancia del saludo. Dijeron que saludar era algo muy importante de enseñar a los niños, porque era una forma de respeto a dios, pues dios estaba en todas partes: en las piedras, en las plantas, en el agua, en la naturaleza. Porque dios es la vida. Entonces está en cada persona. Por eso cuando pasa una persona y se la saluda es como si saludara a dios. Por eso, dijeron, cuando una madre viene con un niño pequeño, se le toca la cabecita para saludarlo.

Esa reflexión llevó a una segunda: que de la misma manera ocurre con la vida propia y por eso hay que cuidarla, porque dios es la vida. La vida de una persona se alarga o se achica según si aprende a cuidarla, si la vive con respeto. Si en las acciones de la vida se olvida el respeto, de la vida propia, de la naturaleza y de los demás, entonces se va haciendo pequeña la vida y lo importante, dijeron, es buscar las formas de hacer grande la vida.

Ésas fueron algunas de las enseñanzas de los ancianos que, por primera vez, ocupaban un lugar distinto al de la iglesia o a la familia. En otros encuentros de puros jóvenes, cuando llegaba la hora de fiesta, solían juntarse para bailar la danza tradicional sólo para estar contentos. La importancia dada a los ancianos y la revalorización de la cultura tradicional de la cual eran portadores encontraron, naturalmente, su lugar en la política de autonomía impulsada por Maribel: para ella, la lucha tenía que ser llevada por gente orgullosa de ser quien era y donde cada cual, fuera joven o anciana, encontrara su lugar.

5.4.4 Compañeras frente al ejército

En Cuxulja, donde inicia el desvío que lleva a Moisés Gandhi, se instaló en febrero de 1995 uno de los varios campamentos militares del ejército mexicano que formaron parte de la estrategia de persecución y de órdenes de aprensión contra la dirigencia zapatista. Este campamento permaneció hasta principios de 2001, en tierras recuperadas por las

bases de apoyo zapatistas y la organización campesina ORCAO, justo en el paso de entrada al pueblo de Moisés Gandhi y a muchos otros pueblos.

Cada vez que un habitante de la comunidad entraba o salía, debía pasar por el control del ejército federal. De esta manera, los habitantes de Moisés Gandhi eligieron evitar, en lo posible, la salida del pueblo. Lo mismo sucedió con muchos de los visitantes de la comunidad, quienes optaron por dejar de llegar, para evitar ser controlados y, en ocasiones, también retenidos e interrogados. El ejército no sólo bloqueba el paso peatonal, sino que desde lo alto de su cuartel tenía una vista panorámica de todo el pueblo desde donde observaba todo lo que ahí ocurría.

En 1995 el ejército federal entró a la comunidad, obligando a los habitantes a refugiarse en la montaña. Ahí permanecieron un tiempo. Pero cuando la gente de Moisés Gandhi se percató de que la intención del ejército era instalarse en su pueblo, se organizó rápidamente para recuperarlo. Las mujeres se juntaron para perseguir a los soldados y se quedaron varios días en el portón de entrada. Aun así, no lograron impedir que a unos 200 metros de ese lugar se instalara el cuartel de los federales. Tres veces, recuerdan, los federales intentaron tomar su pueblo. Así aprendieron a vivir los habitantes de Moisés Gandhi durante esos años: con la amenaza constante del ejército mexicano.

Ese pueblo fue el que la mayor Maribel escogió para vivir, por el que dejó su alejado cuartel en lo alto de la montaña. Se mudó de forma muy discreta, pues el equipo de insurgentes y la misma mayor pocas veces paseaban por la comunidad, a excepción de los días de encuentros o las fiestas. Aun así, cada movimiento suyo en el área que la comunidad le otorgó para hacer su cuartel, era seguido de cerca por los federales. Esa situación, no obstante, les divertía mucho y en ningún momento provocó que ella o los insurgentes perdieran su libertad. Y así se lo mostraron a la comunidad. Era ésa, de algún modo, una forma de hacer invisibles a los federales y, al mismo tiempo, de devolver la confianza a la vida del pueblo.

Uno de los aniversarios del levantamiento de 1994 fue festejado con la invitación a toda la comunidad al cuartel zapatista. La comunidad fue recibida por parte de los insurgentes con un programa cultural y una taza de café. Para finalizar y antes de que iniciara la misa

y la fiesta por tratarse también del año nuevo, la mayor pidió a todas las mujeres que la acompañaran a la parte más alta y visible del pueblo y les dijo:

> —¡Ahora sí, compañeras, les vamos a dar su feliz año a los federales! ¿Qué les vamos a decir, compañeras? ¿Por qué nos enfermamos, compañeras? ¿Por qué nos duele la cabeza? Ahora sí vamos a sacar todo nuestro coraje. Vamos a gritar: ¡fuera, ejército! ¡Griten, compañeras! ¡Griten todo lo que quieran!

Tímidamente, las compañeras comenzaron a gritar, entre risas y exclamaciones:

> —¡Pinches ejércitos! ¡Váyanse! ¡No los queremos!

Y dijeron también toda clase de groserías, lo que provocó un estallido de risas.

Este momento ilustra bien cómo Maribel sabía encender la valentía y despertar el entusiasmo de su gente, en especial, de las mujeres. Lejos de limitarse a su función militar de protectora del territorio, ella adoptaba el papel de transformadora del espíritu con una visión exhaustiva de la lucha. En este caso preciso, llevaba a las mujeres a desechar su miedo a los soldados que las paralizaba en su vida y a descubrir, también, su propia fuerza, en particular, para atreverse a circular sin temor o para no vivir en la angustia de una posible incursión militar. Al igual que en su etapa de comisaria política (véase capítulo 3), las mujeres estaban claramente en el centro de las preocupaciones de Maribel, ya que las concebía como el eje del funcionamiento de la vida comunitaria: sin la participación de las mujeres, la transformación por la que luchaba no podía darse.

5.4.4 Plática al regreso de resolver un problema

Al regreso de resolver un problema, en una de las comunidades del municipio autónomo Che Guevara, dije a Luis, uno de los concejos del municipio: “Compañero, veo que hay que saber muchas cosas para resolver un problema y tener un carácter fuerte.” Me contestó: “No, compañera. Hay que tener un corazón muy grande para no tener preferencias y saber escuchar”.

El conflicto era una denuncia recibida por las autoridades del municipio autónomo por parte de un compañero base de apoyo. Esta persona pedía la intervención de las autoridades, porque los habitantes de su comunidad, que no eran zapatistas, lo hostigaban y acababan de quemar la casa que construía. Las autoridades, como era habitual, acudieron al lugar de los hechos para hacer la denuncia. Me invitaron, además, a acompañarles para atestiguar lo sucedido.

Al llegar a la comunidad, un grupo de personas estaban ya reunidas. Los concejos pidieron hablar para saber por qué habían actuado así. Su respuesta fue la siguiente: "Nosotros no lo queremos aquí. Sabemos que tiene familia y se puede ir a otro pueblo. Nosotros no somos zapatistas, pero bien sabemos lo que es zapatista y lo que no es. Nosotros no somos zapatistas porque se nos hizo duro estar en la resistencia. Pero sí conocemos el pensamiento zapatista. Y ese señor no es zapatista. Es un mentiroso. Nos dice que no y nos echa mentiras. Pero sabemos que hizo trato con los del ejército y les vendió el manantial que pasa por su terreno. Por eso no lo queremos aquí".

Los concejos investigaron y resultó cierta la versión de las autoridades de la comunidad. Aceptaron la postura de la comunidad de quitar el derecho a esa persona de vivir en el pueblo, quien además tuvo que salir de la organización. Por un lado, el manantial era el recurso de todos; por el otro, había colaborado con aquellos cuyo propósito era ser enemigos de las comunidades.

Este incidente es revelador de una ética de la justicia presente en esas comunidades: la armonía social requiere el diálogo, y la integridad pasa antes que la lealtad debida al miembro de la misma organización. Maribel concebía su programa como ligado a esos principios éticos: el proyecto alrededor del que quería congregar debía basarse en los valores de justicia propios de las comunidades. Su visión era cultural y filosófica, tanto como política.

5.5 CONCLUSIÓN

Durante cuatro años de operación continua de las comisiones, se desarrollaron trabajos en cada una de las comunidades de los siete municipios y fueron, además, articulados a varios niveles, hasta llegar al de zona. Estos trabajos serían una respuesta a las necesidades de salud, educación, comercio, territorio, arte y hasta de conocimiento geográfico y político de la zona. Todos los esfuerzos fueron, asimismo, financiados por los miembros de cada comunidad, pues además del tiempo invertido, implicaron gastos en transporte y comida, y recursos para adaptar escuelas y casas de salud. Aunque sea de forma precaria, cada comunidad se las ingenió para dar forma y contenido a sus propuestas. Fue lo que interpretaron las comisiones, las autoridades y la propia Maribel como el contenido de la autonomía, lo que se reivindicaría al aprobarse los acuerdos de San Andrés que llevaría a una comisión de comandantes a defender éstos al Congreso. Era todo aquello, pues, una experiencia práctica de lo que sería reconocido, no como algo por construir, sino como algo ya probado, como dice Maribel. Es decir, esos años de construcción eran la puesta en marcha del proyecto político que se desarrollaría en tiempos de paz, al cual se suponía el Estado mexicano debía dar cobijo y reconocimiento institucional.

En la trayectoria de Maribel, este período revela su visión de un proyecto de liberación política, a través de la perspectiva transformadora que, aprovechando su puesto de mando y su amplio margen de maniobra, infundió en los diferentes sectores de la población zapatista de la zona. Luego de su labor como comisaria política, se sumergió nuevamente en el trabajo de base con las comunidades zapatistas, y de alguna manera retomó este trabajo donde lo dejó entonces, pero ahora con la posibilidad de actuar a gran escala y promover un cambio de fondo. Hay así una continuidad entre los encuentros de mujeres y el trabajo con jóvenes que Maribel organizó en años anteriores —centrado en las preocupaciones por la vida cotidiana—, y la forma en que lanzó sus proyectos colectivos con los diferentes comités. Claramente, su experiencia previa orientó su acción como mayor, y las demandas de las mujeres le dieron sustento a sus prioridades.

En el método que Maribel desarrolla con las comunidades, encontramos la asamblea como punto de partida donde se canaliza la palabra, donde se restituyen los desafíos

concretos que enfrentan las personas. Asimismo, el establecimiento de grupos de trabajo con una visión estratégica, para estimular una respuesta colectiva organizada y fomentar la participación de todas y todos. En todos los proyectos lanzados, el énfasis estuvo en la fuerza que emanaba de la comunidad, en control de su propio destino: su cultura es valorizada, sus integrantes son capaces de encontrar la solución a sus necesidades diarias con sus propios recursos y saben superar el miedo a sus enemigos. La vida comunitaria se vuelve de ese modo no sólo posible, sino deseable como lugar y horizonte mismo de transformación.

CAPÍTULO 6
UN PROYECTO DE PAZ VERSUS LA LÓGICA DE LA GUERRA: LAS JUNTAS DE BUEN GOBIERNO Y LOS DESAFÍOS PARA LAS NUEVAS GENERACIONES

En el año 2001, las comunidades zapatistas se encontraban listas para dar forma y contenido a los acuerdos de San Andrés. Esto significaba la posibilidad de realizar, con el reconocimiento del Estado, un proyecto que suponía la paz, dentro de una larga historia de agravios cometidos contra las comunidades indígenas de Chiapas, desde la existencia del Estado-nación.

El Estado mexicano, sin embargo, dio marcha atrás al cumplimiento de dichos acuerdos y de ese modo la autonomía entró en un cierto estado de *impasse*, en la práctica, que ha supuesto avanzar en su construcción bajo una lógica de guerra.

Lo que me interesa analizar en este capítulo es cómo, por un lado, la lógica de guerra embona también con la lógica patriarcal interna en la organización. De esta forma, un proyecto de construcción de democracia participativa, que supone relaciones de género transformadas, se frena ante esta doble lógica interna y externa; de modo que, en resumen, la lógica de guerra termina por ser también una guerra declarada a las mujeres. Por otra parte, me interesa mostrar en qué la experiencia colectiva del proyecto político en la zona de Morelia, a pesar de esos obstáculos, consiguió tener continuidad a partir de la institucionalización de las Juntas de Buen Gobierno (JBG), reconocidas por la sociedad civil.

6.1 LOS COMANDANTES AL CONGRESO DE LA UNIÓN (FEBRERO-MARZO DE 2001)

Los días previos a La Marcha del Color de la Tierra, los comandantes de la zona de Morelia que serían delegados para el recorrido (Esther, Zebedeo y Moisés) se reunieron

con la asamblea general de la zona, en la que se encontraban más de doscientas autoridades. Esta asamblea les acompañaría hasta el momento de su salida. Pocos minutos antes de iniciar el recorrido y dejar el pueblo de Moisés Gandhi, la comandante Esther entregó una carta que sería leída por las autoridades antes de volver a sus comunidades.

En la carta, Esther expresaba que haría lo mejor que pudiera para llevar el trabajo asignado adelante. También pedía tener presente que ella no era Esther. Porque la comandante Esther era ellos (los pueblos) y que, sin ellos, ella no existía. En el mismo sentido, la comisión de pintores de la zona decoró el auditorio en el que se esperaría el regreso de los comandantes. En el mural se representaba una niña que decía "Marcos es nosotros", al lado del pueblo, en forma de Caracol, donde en lo alto pintaron a los veinticuatro delegados caminando en La Marcha del Color de la Tierra.

A partir de ese momento, los compas seguirían cada paso de la caravana, por la radio, desde en sus milpas y cocinas. Cada vez que se encontraban, ése era el tema de conversación. También el de los miembros de otras organizaciones. Hasta las tienditas a orilla de carretera pusieron sus televisores al servicio de sus clientes. Bien podía ser que fuera la primera vez que a nivel nacional y en todos los medios de comunicación se cubriera un tema central en la vida de los pueblos y que ellos seguían desde su vida cotidiana.

Por su parte, como todos los mandos militares, la mayor estaría pendiente de lo que sucediera en cada pueblo. Ni la mayor ni los pueblos olvidaron que, aunque ahora como organización estaban construyendo un gran movimiento social de forma pacífica, aún seguían en una guerra. Lo confirmaban así los hostigamientos a los pueblos por parte del ejército y de la policía que se intensificaron en los días siguientes. Gracias a que los delegados no perdieron en ningún momento comunicación con sus pueblos, estos hechos pudieron ser denunciados durante la marcha por los mismos comandantes. Eso mostró a los ojos de la opinión pública la importancia de aplicar los acuerdos de San Andrés y evidenció, también, el doble discurso del gobierno.

El día que los veintitrés comandantes zapatistas[151] llegaron al Congreso de la Unión, espontáneamente, en el pueblo de Moisés Gandhi, un compa llevó su descompuesta televisión al auditorio y empezó a juntar a la gente. La televisión tenía mal sonido; por eso la complementaban con otra que se oía, pero no se veía. En ese ensamble de televisores escuchamos a Esther. Los compas la oyeron con mucha atención, veían y comentaban cada detalle y veían también a los diputados.

Al final de la emisión, un compa expresó: "no los van a cumplir". Se refería al compromiso de transformar en ley los acuerdos de San Andrés. Pero el escepticismo no quitaba la emoción de ver a nuestros compañeros, ver su camino y cómo habían llegado hasta el fin. ¿Qué más podían hacer? La emoción, no obstante, tampoco los hacía olvidar la experiencia histórica de los pueblos. Cada uno de ellos estaba acostumbrado, al fin, a que los gobiernos siempre les mintieron.

6.2 LA CONSTRUCCIÓN DE LA AUTONOMÍA ZAPATISTA Y LOS ACUERDOS DE SAN ANDRÉS

En 2001, el Congreso mexicano adoptó una reforma constitucional que negaba el espíritu de los acuerdos de San Andrés y de la ley COCOPA.[152] Con la aprobación de esa ley se cerraba la posibilidad de que la autonomía organizada fuese reconocida.

Después de esa respuesta por parte de los tres poderes de la república federal, el EZLN rompió la relación con el Estado mexicano. No obstante, el proceso de construcción y

[151] El vigésimo cuarto delegado era el Subcomandante Marcos, quien se quedó afuera del recinto.

[152] La Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA) es la comisión legislativa encargada, a partir de 1995, de ayudar en el proceso de diálogo entre gobierno federal y EZLN y de traducir los acuerdos de San Andrés en una propuesta de reforma constitucional, lo que hizo a finales de 1996 y que se conoce como "ley COCOPA". Dicha propuesta reconoce los derechos y culturas indígenas, entre ellos, el derecho a la autonomía en los términos estipulados por el Convenio 169 de la OIT.

materialización de los acuerdos de San Andrés siguió su curso por la vía de los hechos, aunque aún sin tener definida la estructura que le daría el carácter político-institucional. Eso ocurriría hasta 2003, con la creación las Juntas de Buen Gobierno y los Caracoles zapatistas.

Durante el periodo de 1999 a 2003, cada zona zapatista innovó sus formas de organización social, acompañadas e impulsadas, todavía en ese momento, por el mando militar. No obstante, por lo regular, los mandos militares habían sostenido en la mayoría de las zonas una distancia del proceso organizativo social. No fue el caso de la zona de Morelia, donde la mayor Maribel había impulsado personalmente comisiones, trabajos y encuentros encaminados a la construcción colectiva y articulada de los siete municipios que conformaron la zona (ver capítulo 4).

La mayor se había involucrado tanto en los problemas de justicia de las comunidades, que incluso atendió problemas familiares. Había, asimismo, promovido leyes como la prohibición de la venta y consumo de Coca Cola y que los hombres de cada familia debían aprender a hacer tortilla. Este tipo de disposiciones generales fueron aceptadas con entusiasmo por gran parte de las autoridades y pueblos. Pero, por otro lado, fueron vividas como autoritarismo.[153] Eso produjo que una parte de las autoridades políticas que habían quedado en minoría, acentuaran su malestar inicial con la mayor y cuestionaran fuertemente su proceder.

No hay certeza sobre si esas medidas habrían sido cuestionadas de la misma forma de haberlas dispuesto un hombre. Pero cuando se realizó el encuentro de mujeres, en diciembre de 2007, en el Caracol de La Garrucha, el mando militar resolvió que durante la realización del evento fueran los hombres quienes debían hacerse cargo de los niños y

[153] En mi testimonio, observé que si bien, en las comunidades zapatistas de Morelia, un fuerte mecanismo de presión social son los acuerdos de asamblea, las personas son libres de acatar o no un acuerdo o disposición (orden de los mandos), siempre que no afecte concretamente al bien común o resulte en un daño a terceros. No hay ningún tipo de represalia para quien no se convenció. De modo que esa persona es libre de ignorar una disposición, aunque no escape de la crítica.

de las cocinas, porque las compañeras estarían ocupadas. Al parecer, nadie cuestionó entonces esa disposición, pero eso fue cuatro años más tarde del periodo que ahora nos ocupa, y ya para entonces el análisis de género de la organización estaba cambiando.

De 1999 a 2003, los mandatos y la forma de la mayor Maribel de llevar la autonomía en la zona de Morelia sería motivo de diferencias, particularmente con una de las autoridades políticas importantes, al igual que con los mandos de la zona vecina, en quienes la autoridad inconforme de Morelia encontraría eco. Pero el problema que detonaría la salida de la mayor se produjo por la existencia de prácticas políticas distintas en territorios compartidos con la otra zona.

En el caso de estas dos zonas en cuestión, las fronteras territoriales no eran claras. Existían algunas comunidades en que una parte de las familias del mismo pueblo se coordinaban con la zona a cargo de Maribel y otra parte, con la zona vecina. Probablemente, estas fuentes de coordinación tuvieron que ver más con cómo se adscribieron las familias al EZLN. En la clandestinidad, la adscripción a una zona u otra no significó un problema para el levantamiento, debido a que en esa acción había un objetivo común claro. No obstante, organizar la vida cotidiana y compartir el mismo espacio de la comunidad fue otra historia, y produjo ciertas contradicciones internas respecto de cómo construir y poner en práctica la autonomía.

Por ejemplo, en la zona de Morelia, la salud se organizó, principalmente, alrededor de la idea de recuperar la medicina tradicional e involucrando a los médicos tradicionales: hueseros, parteras, yerberos que realizaron campañas de salud en cada pueblo. Ése fue un modo de implicar a la comunidad con sus propios recursos y de articular la prevención que realizaron promotores de salud con personas de prestigio moral importante en las comunidades. Mientras tanto, en la zona vecina, se promovió más la medicina alópata, gracias al aporte que organizaciones de médicos solidarios les brindaron.

Otra diferencia fue la educación. En la zona de Morelia el acuerdo fue crear un sistema de educación autónoma a nivel primaria en todas las comunidades sin excepción,

rechazando toda intervención del Estado. En la zona vecina[154], la educación fue algo más flexible a cargo cada pueblo, las escuelas gubernamentales continuaron funcionando y sólo se abrió la posibilidad de hacer una educación alternativa con ayuda de la sociedad civil en las comunidades donde no había maestros funcionando. Para esta zona, la prioridad fue la de crear una secundaria de zona de la que egresarían los educadores para cada pueblo.

En realidad, las diferencia de fondo fue una autonomía más endógena a partir de una resistencia más radical. En la zona de Morelia, no sólo se había rechazado la ayuda gubernamental, incluso de las ONGs y de personas externas, con muy pocas excepciones. Esta medida inicial para Maribel fue la forma de conseguir que los pueblos se involucraran y se responsabilizaran en todos los aspectos y toma de decisiones de la autonomía, sin dependencias. Esto fue importante en la medida que Maribel recibió una zona con marcadas desigualdades entre municipios. Estas desigualdades fueron evidentes con respecto a la ayuda externa que recibieron algunas comunidades por tener una mejor ubicación geográfica o por ser más conocidas que otras, o incluso por una larga relación con ONGs previa al levantamiento. (Para ilustrar este momento de transición, de cómo se pasó de una forma de funcionamiento a otra con la llegada de Maribel, véase el Anexo 1)

Cada zona construyó sus propias experiencias de autonomía y resistencia de forma autónoma. Fue hasta la constitución de los Caracoles y JBG que se organizó de forma común a todas las zonas las estructuras de funcionamiento y los principios bajo los cuales se regiría la autonomía en todo el territorio zapatista. Seguramente esta nueva etapa fue pensada y decidida en función de la experiencia desarrollada en las cinco zonas zapatistas.

Este tipo de diferencias entre zonas terminaron por producir cuestionamientos a las autoridades locales. Según el relato de Maribel, los habitantes de la comunidad, que pertenecían a la zona vecina y que en un inicio estaban en desacuerdo con la forma de

[154] Hago referencia a un momento, anterior a 2003, en que la medida de resistencia aún era flexible en cada comunidad. A partir de la existencia de las JBG, se generalizó a todas las zonas.

proceder de la otra parte, despúes de las explicaciones emitidas, de por qué construir la autonomía y en qué consistía, expresaron su empatía e interés por hacerlo de esa manera. Esto les llevó a una reflexión sobre la importancia de involucrarse en la autonomía y un cuestionamiento a la forma de organizarse (en los asuntos de la vida cotidiana) hasta ese momento. Las autoridades de la zona vecina no estuvieron de acuerdo, para ellos esta forma de proceder no tenía nada que ver (aún) con la organización como zapatistas. Ante esta situación, Maribel propuso organizar una reunión con todas las partes involucradas en el conflicto, para explicar por qué se estaba trabajando de esa manera y tratar así de llegar a un acuerdo. En la reunión se citaría al mayor de la zona vecina y a sus correspondientes autoridades civiles.

Cuenta Gustavo, uno de los asistentes a la reunión, que, al llegar a la reunión, la mayor Maribel manifestó tener dolor de cabeza y que el mayor de la otra zona le respondió, en tono de burla, que "le iban dar sus yerbitas".[155]

Para Gustavo, cuando la mayor Maribel comenzó a impulsar la idea de la autonomía, fue como si ella propusiera algo que él hacía mucho tiempo venía pensando. A él, como autoridad de su pueblo, le preocupaba mucho cómo se podía avanzar dentro de los pueblos para estar mejor. De hecho, desde que se incorporó a la organización, se venía preguntando de qué forma podrían salir adelante como pueblos sin depender de los mestizos. Esos pensamientos le venían de modo constante a la cabeza.

Gustavo había crecido con las marcas del racismo experimentado en la escuela, donde maestros de la ciudad o educados en la ciudad[156] trataban diferenciadamente a los niños mestizos. Esos niños vivían en las tierras vecinas al pueblo de Gustavo, pequeñas rancherías que pertenecían a campesinos sin mucho poder económico en realidad, pero que por ser *caxlanes* gozaban de privilegios sobre las comunidades tsotsiles aledañas.

---

[155] Comunicación personal con Gustavo, en enero de 2014.

[156] Existe mucha literatura sobre el papel aculturante que han tenido los maestros en las comunidades indígenas de Chiapas, aun si el sistema de educación contempla a maestros indígenas. Ver Pineda (1993), Baronnet (2012), entre otros.

Además, relata, ya adulto tenía presentes las historias que le contaba su papá del trabajo en los cafetales; o las de su esposa, a quien le había tocado trabajar en una hacienda cuando era niña.

Este tipo de relatos, de historias de vida compartida, fueron parte de los argumentos que presentaron las autoridades involucradas de la zona de Morelia. A partir de estas reflexiones, compartieron su visión sobre la importancia de una educación y una salud decidida con el pensamiento y recursos culturales de los pueblos y el involucramiento de la comunidad en su construcción. Estas reflexiones consiguieron la simpatía de la parte de la comunidad que estaba inconforme, pero sus autoridades lo vivieron como si se tratara de una crítica a su forma de proceder. La respuesta de los mandos de la zona vecina fue un fuerte cuestionamiento a la forma de trabajar de la mayor Maribel.

Relata Maribel que el mayor de la otra zona le dijo en esa reunión:

> "¿Quién te dijo que hicieras así? ¿De dónde sacaste que así es la autonomía? ¡Tú te lo inventaste!", me decían.
>
> Yo les dije que había sacado esas ideas de los principios de nuestra organización y del trabajo con los pueblos. Pero igual lo vieron mal. (Maribel, entrevista de 2014).

En el transcurso de la reunión hubo patrullajes de la policía estatal, lo cual también era una señal de que el gobierno acechaba la reunión en la comunidad.

La mayor Maribel se supo siempre vigilada en sus movimientos, pero al mismo tiempo tenía la seguridad de que todo lo que hacía era legítimo. Así, el hecho de estar bajo patrullajes policiacos no le importaba. Esta actitud la había aprendido de su experiencia previa. Antes de ser ascendida a mayor, había trabajado en la zona zapatista más militarizada —la de la zona selva—, donde cada día, desde 1995 hasta el 2000, patrullajes de tanquetas y vehículos militares, apuntando a orillas de la comunidad, le recordaban que seguían en guerra. Las cinco zonas zapatistas estaban (y continúan hasta hoy) cercadas por las bases y campamentos militares del ejército federal, a escasos metros de los centros de reunión de las comunidades. Pero ninguna zona fue tan abiertamente

hostigada por la presencia militar como la selva, donde se ubicaba en ese tiempo el campamento de la Comandancia General del EZLN. La mayor Maribel estaba acostumbrada a eso. Pero su actitud frente al patrullaje fue calificada como "irresponsable" por las autoridades de la zona vecina, para quienes representaba una forma de poner en riesgo la seguridad de la comunidad. Y así fue comunicado al mando superior, a quien se le informó de la supuesta irresponsabilidad de la mayor, a quien acusaron, además, de crear conflictos internos.

Según las notificaciones que recibió Maribel, a esas acusaciones se sumó la queja de la autoridad civil de la zona de Morelia, quien vio en este nuevo conflicto la confirmación de su desacuerdo, pues parecía darle razón en que la mayor, efectivamente, llevaba su mandato más allá de sus funciones.

El día que Maribel fue llamada a resolver el conflicto, las acusaciones ya habían sido retomadas por su mando. Desde la perspectiva de Maribel, ya estaban asumidas como una realidad y ella, en calidad de subordinada de la estructura militar, no tenía posibilidad de defenderse. Así que fue destituida de su cargo. Intentó hacerse escuchar; pero aun así debía acatar la resolución. En ese momento (un proceso de apenas días), renunció.

Para la mayor Maribel, su renuncia significó darse cuenta de que había llegado a un límite. La situación a la que se enfrentaba en ese momento le mostraba que, para continuar, debía otra vez pelear por su posición. Pero ya no quiso hacerlo.

> Sabía que me iba costar hacer las cosas así. Así se los dije a los de la comisión antes: "aprovechen que estoy aquí, porque no creo que voy a durar mucho; de por sí, no nos van a dejar [otros mandos]". Después, pues ya no quise aceptar nada… Ya no quise tener de nuevo una bota encima de mí. Lo pensé bien y ya no me iban a dejar hacer lo que me interesa [trabajar con los pueblos]. Ahí [en la estructura militar] ya no iba poder hacer nada. ¿Para qué?, pensé. Por eso mejor me regresé con mi familia; aunque ahí está más cabrón, de plano, ahí hay muchos problemas. Las autoridades me han hecho a un lado, como que me tienen miedo y de plano no hacen bien su trabajo; de plano, las mujeres no cuentan. Pero como quiera, desde ahí trato de apoyar. La gente viene. (Maribel, entrevista de octubre de 2014).

El mando de Maribel comunicó después que el error que la había llevado a la destitución del cargo de mayor no fue de carácter político, sino militar y de autoritarismo. La destitución, en cualquier caso, la llevó a su renuncia al EZLN.

Pocos meses después de ese conflicto, el EZLN anunció la creación de cinco Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno. Los Caracoles serían el centro administrativo de cada zona. En ellos se encontraría una representación de cada municipio, en reunión permanente, y formarían la JBG; ésta sería la representación de zona. Es decir, a partir de ese momento, todas las zonas zapatistas comenzarían una forma de organizarse como la que se había desarrollado en la zona de Morelia, bajo el cuidado de la mayor Maribel.

Me interesa comprender lo revelado por el conflicto cuya consecuencia fue la salida de Maribel, pues es precisamente en él donde hallé claves importantes para entender las distintas formas de interpretar la acción dirigida hacia la transformación social.

Desde la perspectiva de Maribel, se trató de una ruptura por razones de género. Ella está segura de que si se hubiera tratado de una autoridad varón, el conflicto habría tenido otro desenlace. Para empezar, probablemente, no se hubiera enfrentado a las mismas resistencias que se manifestaron desde el día de su llegada. No obstante, lo que he tratado de sostener a lo largo de este documento es que su quehacer como mayor habría sido muy distinto si ella no hubiera contado con la experiencia de haber crecido en una comunidad siendo mujer; de igual modo, su experiencia política no habría sido la misma si no la hubiera desarrollado desde esa misma condición.

Para Maribel, el sentido de haberse involucrado en una lucha armada fue la posibilidad de que la vida dentro de las comunidades cambiara, haciendo de las necesidades cotidianas un punto de encuentro para la organización colectiva, en donde toda la comunidad participa. De esta manera era posible aminorar la carga de las mujeres haciendo de ésta una responsabilidad asumida en común y en articulación con otros pueblos, municipios y zonas. Esto le dio a la gente un objetivo para la organización, además de mucho trabajo, pero también creó oportunidades para encontrarse, celebrar y propició un sentido de pertenecer a algo más grande. En consecuencia, hubo mayor

participación, sino que produjo también una diversificación de la forma de hacer la vida en comunidad y otras formas de vivir la juventud y el género.

Por otro lado, para las autoridades zapatistas involucradas, todos varones, las razones del conflicto tuvieron que ver, más bien, con la lógica de la seguridad y del papel que corresponde a un/a defensor/a militar. También, con un modo de hacer que caracterizaron como autoritarismo e intromisión en funciones que no correspondían al cargo de Maribel. Para estas autoridades, es muy claro que debe haber una disociación de espacios, aun si una misma persona está viviendo todas las realidades creadas desde las comunidades zapatistas. La guerra en curso —a través del hostigamiento policiaco y militar, la descomposición social en las comunidades no zapatistas y la presión ejercida por medio de los proyectos sociales de contrainsurgencia— alimenta esa necesidad de mantener una lógica de guerra.

La construcción de la autonomía es la construcción de un proyecto político que supone un estado de paz. Es el acuerdo que habría llevado a un compromiso de reconocimiento de los pueblos como sujetos de derecho sobre su organización política-social y territorial. Sin embargo, construir la autonomía en las condiciones descritas ha significado la construcción de un proyecto de paz dentro de una guerra. Y desde esta perspectiva, puedo afirmar, se trata de una guerra que afecta, principalmente, a las mujeres.

6.3 DE VUELTA A LA COMUNIDAD

Maribel regresó a su pueblo luego de casi veinte años de ausencia. Desde ahí, reflexionó sobre el cambio real en la vida de la comunidad. Se da cuenta entonces que, desde la comunidad, las cosas se miran muy distintas; que efectivamente los cambios cotidianos son más lentos y que muchos problemas persisten, principalmente, los relacionados con la vida de las mujeres. Aunque también le parece que hay en ese momento cosas diferentes: las mujeres ahora tienen participación política. Es la norma. Y en efecto: ni ella ni la comunidad a la que vuelve son ya las mismas.

En su comunidad, ubicada en otra zona zapatista, las decisiones siguen siendo de las autoridades hombres, quienes, a los ojos de Maribel, no impulsan la autonomía desde una el trabajo con los pueblos, sino como meros cargos a cumplir.

Maribel quiso impulsar algunas actividades en la salud, pero quedó neutralizada toda su posibilidad de influir en la comunidad, pues ya no tenía cargo. Considera que las autoridades locales la vieron como alguien peligrosa y bloquearon sus iniciativas.

En el relato de otros insurgentes que regresaron a sus comunidades hay coincidencias: es un estigma volver sin cargo. Porque, por lo regular, la comunidad desconfía y no pocas veces llegan a ser sujetos de rumores acerca de haber cometido algún delito, lo que hace que padezcan algún grado de maltrato psicológico. Por eso muchos terminan saliendo definitivamente también de su pueblo. Los que regresan están, entonces, a prueba de la comunidad y tienen que ganar una confianza que inicia desde la desconfianza. En cierta medida, si el joven o la joven "aguantan", eso les permite restituir una parte de la identidad comunitaria. Sin embargo, todo el camino recorrido para llegar hasta ese punto les produce también cierta clase de desface cultural.

Maribel es una mujer soltera. Enamorada de la tierra, ya no tiene intención de volver a la estructura de la que salió, pero sí de hacer otros trabajos para la comunidad. Se desespera cuando ve la situación de los enfermos. Ser base de apoyo no es suficiente para que pueda compartir su experiencia. Pero tal como ha evolucionado, la organización no tiene un lugar para ella. Tendrá que empezar de cero, dicen las autoridades.

En cualquier caso, todo el camino recorrido por Maribel y por Ana María abrió la puerta y otros espacios a nuevas generaciones de mujeres jóvenes, quienes ahora pueden participar en la transformación social desde posiciones muy distintas a las de sus antecesoras. Asimismo, una zona entera, la de Morelia, experimentó lo que representaba una construcción política cuyo centro fuese la vida en comunidad. Esa experiencia ha sido la pauta para nuevas interpretaciones y fue asumida por las comisiones y autoridades cuando, con el anuncio de la creación de las JBG, la responsabilidad de conducción de la zona quedó a cargo de los pueblos.

6.4 PREPARACIÓN DEL CUMPLIMIENTO DE LOS ACUERDOS DE SAN ANDRÉS

La consulta realizada en 1999 fue la pauta para construir el siguiente paso de la autonomía. En el horizonte se dibujaba el cumplimiento de los acuerdos de San Andrés.

El impacto de la Marcha del Color de la Tierra, en una parte importante de la sociedad mexicana y en el ámbito internacional, representó que el reconocimiento y el espacio político para los pueblos indígenas en la vida nacional parecieran más reales, viables, posibles.

En 2001, los municipios autónomos tenían ya dos años preparándose para la puesta en práctica de los acuerdos de San Andrés, echados abajo el mismo año por el conjunto de los tres poderes del Estado mexicano[157] y los tres grandes partidos políticos que integraban en ese momento el Congreso. Sin embargo, el incumplimiento del gobierno[158] no echaría por la borda el esfuerzo realizado ni la construcción en marcha dentro de los pueblos zapatistas. El hecho de que el Estado mexicano se retractara de lo acordado con los pueblos indígenas no detuvo las aspiraciones ni lo que era ya un proceso irreversible. Eso era claro al observar que los pueblos mantuvieron un proceso continuo en la construcción de sus comisiones, aun después de 2001. Tampoco se observaba que esperasen este cumplimiento para ejercer sus funciones como autoridades autónomas.

De esta manera, inició la transición a una tercera etapa en la construcción zapatista de la autonomía.

Para este tiempo, en cada uno de los siete municipios autónomos, funcionaban las diversas comisiones: educación, salud, mujeres, camarógrafos, músicos, tierra y registro civil; y

[157] Ejecutivo, Legislativo y Judicial.

[158] El 27 de abril de 2001, la Cámara de Diputados aprobó por unanimidad la Ley de Derechos y Cultura Indígena, que niega el espíritu de los acuerdos de San Andrés y no respeta la iniciativa de la ley COCOPA. Dos días después, el 29 de abril, el EZLN rechaza esa reforma constitucional y rompe el diálogo con el gobierno.

comenzaba a fraguarse la Comisión de Producción. Estas comisiones habían desarrollado ya la experiencia de trabajar juntos en la coordinación de objetivos y actividades comunes que involucraban a los siete municipios.

Los Concejos Autónomos resolvían, principalmente, los problemas de justicia y apoyaban a las comisiones en la articulación con las comunidades y las autoridades locales (de la comunidad). Estos concejos de cada municipio también habían colaborado en la resolución de conflictos graves, como el hostigamiento a sus comunidades, que incluso llegó al asesinato, por motivos políticos, de autoridades autónomas.[159] Estos conflictos sobrepasaron el ámbito de los problemas locales de una comunidad y eran claramente de carácter político, relacionado con la filiación zapatista de las víctimas. Juntas, las autoridades de todos los municipios elaboraron y sellaron denuncias públicas y coordinaron acciones políticas. Los siete municipios se vieron así implicados en el problema de un municipio o de una comunidad.

Cuatro años de participación, de acuerdos y acciones coordinadas fueron pasos indispensables para que las comunidades adquirieran una concepción y visión de zona. Sobre todo, en la construcción de un proyecto común en cada una de las comisiones y en la resolución de conflictos graves.

Era evidente que el eje de articulación, puente y punto de confluencia entre las distintas autoridades y comisiones de los municipios había sido la mayor. Fue ella, sobre todo, quien impulsó el fortalecimiento de la estructura zonal. Sin embargo, en la medida que las comisiones avanzaban en su misión, los espacios y actividades crecían y se multiplicaban, y muchas responsabilidades se concentraron en su persona. La posición de la mayor, que en un momento había fortalecido el proceso de autonomía, ahora lo hacía

[159] José López Sántiz, responsable local del nuevo centro de población 6 de Agosto, municipio 17 de Noviembre, asesinado el 7 de agosto de 2002; Antonio Mejía Vázquez, de la comunidad Kanakil, municipio de Olga Isabel, asesinado el 26 de agosto de 2002.

vulnerable. En este sentido, era necesario un relevo. Ese relevo fueron las Juntas de Buen Gobierno.

6.4.1 Inician las Juntas de Buen Gobierno

En medio de muchas preguntas, las cinco Juntas de Buen Gobierno y los cinco Caracoles fueron públicamente constituidos en agosto de 2003. Se trataba de la puesta en práctica, por la vía de los hechos, del cumplimiento de los acuerdos de San Andrés.

Para los concejos autónomos y para los pueblos de la zona, este momento significaba dar continuidad a la forma de organizarse: "de por sí así ya venimos trabajando", me decían. "Para nosotros no hay mucho cambio. Ya hace tiempo trabajamos coordinados, sólo que ahora ya tenemos oficina".

Era así. Las funciones de las Juntas de Buen Gobierno, anunciadas el día de su constitución, eran tan generales que, en realidad, reflejaban parte del trabajo que ya se realizaba en la zona. Dos cambios de importancia ahora serían asumidos: que existía oficialmente un espacio físico como oficina de zona y que, a partir de ese momento, las autoridades efectuarían turnos de permanencia rotativa en la sede del Caracol (una semana por mes durante tres años).

Al inicio, el Caracol era visto sólo como un lugar donde había que asegurar una presencia para recibir a la gente que ahí acudía para resolver algún asunto. Esto recordaba al trabajo en la radio, en el que había que cubrir turnos de tiempo completo para garantizar una comunicación permanente.

Durante los primeros meses, las autoridades de la Junta de Buen Gobierno mantuvieron esta visión de trabajo, reforzada por el hecho de que el Caracol no había sido, hasta entonces, el espacio de coordinación entre municipios. No obstante, las comisiones (educación, salud, mujeres…) sí tenían una experiencia de articulación en una sede anterior a los Caracoles. Por eso las JBG tardarían algunos meses antes de que situaran al Caracol como su sede.

Pero sucedió que con el paso de las semanas y los turnos, los concejos desarrollaron una nueva experiencia respecto del sentido de sus funciones en la Junta de Buen Gobierno. Las JBG, al cabo de un tiempo, dieron otro contenido a su trabajo. En lugar de sólo cubrir turnos, como al inicio, se transformaron en los responsables de llevar a este espacio las decisiones de sus municipios, de hacer lo necesario para que pudieran organizarse dichas decisiones y de canalizarlas a las comisiones correspondientes. Es decir, se asumieron como los coordinadores que garantizaban que el acuerdo de su comunidad estuviera presente y se materializara en conjunto con todos los municipios.

Dos elementos contribuyeron a que los miembros de las JBG se asumieran como tales. Por un lado, su experiencia como concejos municipales, que implicó conocer en detalle la forma de organización de las comunidades de su municipio y el funcionamiento de cada una de las comisiones; además de la práctica constante en la resolución de conflictos. Por otro lado, el Caracol se transformó en un lugar no sólo de articulación de municipios, sino en un espacio abierto al público al que empezó a llegar todo tipo de personas que tenían un asunto que resolver con las comunidades zapatistas. Esta era la primera ocasión en que, de forma oficial, había una instancia de los pueblos zapatistas en interlocución con la sociedad no zapatista. Fue una relación inédita en la historia de los pueblos.

La gente acudió así normalmente a demandar algo: una entrevista, la resolución de un problema, una petición de ayuda en su movimiento, solicitar investigaciones, pedir autorización para fumigar en comunidades zapatistas, etc. Asimismo, para solicitar la recepción de una caravana, ofrecer un apoyo, un proyecto o un hermanamiento con un municipio de otro país. Estos asuntos son los que pasaban por la oficina de la Junta. En todas las distintas situaciones, las personas esperaban una respuesta. Y es ahí, precisamente, donde cambió la percepción de la Junta. En la mayoría de los asuntos recibidos, la Junta tenía algo que ofrecer como autoridades: su experiencia en la resolución de problemas, el conocimiento de las necesidades de los pueblos, de su lucha, de la articulación con los pueblos y las comisiones. Acudieron presidentes municipales oficiales para resolver problemas agrarios que tenían décadas estancados, matrimonios de comunidades no zapatistas que solicitaron apoyo a para divorciarse, constructores que pedían permiso para hacer su trabajo, entre muchos otros.

Fue a través de estas relaciones que la Junta se descubrió a sí misma en la potencialidad de su función. De alguna forma, la mirada de los otros provocó una toma de conciencia de su hacer como gobierno autónomo. Esta conciencia generó en cada turno de la JBG un ambiente de asamblea permanente de los siete municipios. Los concejos discutían constantemente y evaluaban el mejor modo de resolver los asuntos presentados a la Junta, en conveniencia y acuerdo del municipio que cada cual representaba.

Todas estas transformaciones tomarían lugar ya sin la presencia de la mayor Maribel. Pero constituirían una continuidad a su forma de construir la autonomía: a partir de una práctica de escucha sobre las necesidades, de participación activa para resolver los problemas con soluciones concretas, con la movilización de recursos propios e involucramiento de distintos sectores de la comunidad.

6.4.2 Fotografías de la vida cotidiana en la JBG "Corazón del Arcoíris de Nuestra Esperanza".

6.4.2.1 El derecho a la comunicación por la vía de los hechos

Durante las primeras semanas de función de las Juntas de Buen Gobierno, en agosto de 2003, uno de los primeros trabajos como autoridades zonales fue equipar la oficina del Caracol para estar en comunicación con todo el mundo.

"Necesitamos estar comunicados como lo marcan los acuerdos de San Andrés: con teléfono, internet y radio", decía Emiliano, uno de los concejos de la Junta de Buen Gobierno. Ése era el acuerdo. Cada una de las Juntas debía arreglárselas para hacerlo posible, moviendo todos sus recursos y relaciones existentes.

La primera dificultad que se presentaba era ser gobiernos autónomos en resistencia, en rebeldía frente al Estado mexicano. Porque a las zonas rurales no llegaba la señal de celular de las compañías comerciales, sino otro servicio satelital administrado por la Secretaría de Telecomunicaciones y Transportes. Por tanto, solicitar ese servicio no era una opción.

En el caso de Morelia, hubo una discusión al respecto. Un compañero del municipio llevó la noticia de que en su pueblo, cuyos integrantes no eran todos zapatistas, había un "Ruralsat" (Servicio de telefonía rural por satélite) abandonado, que formaba parte de los proyectos que el gobierno concesionaba en comunidades no zapatistas desde 1997. Así que decidieron nombrar una comisión para transportar el teléfono hasta el Caracol. Los compas desmontaron y armaron el sistema telefónico: poste, plato satelital, cables y teléfono. Se encontraba fuera de servicio debido a la deuda del antiguo responsable, pero todavía funcionaba.

Para ese tiempo, mi trabajo en la zona se había vuelto apoyar a las autoridades de la Junta de Buen Gobierno. Se trataba más bien de un trabajo de traducción entre el funcionamiento de la ciudad y el de la comunidad. Así que, una vez instalado el teléfono, una de mis primera tareas fue comunicarme con la central de telecomunicaciones. La persona que contestó estaba sorprendida: ¡cómo era posible que el teléfono había sido trasladado! "Son teléfonos de propiedad federal, diseñados para quedarse en el sitio donde se instalan", dijo esa persona. Y señaló de inmediato que acabábamos de incurrir en un delito federal, que estábamos "robando" una vía de comunicación que pertenecía a la nación y que no nos había sido asignada. Que pasaría, dijo, el caso a revisión. El grupo de autoridades a mi alrededor escuchaba atento la conversación, que interrumpí para informarles lo que había dicho la operadora. Los compas tranquilamente dijeron:

> —Mira, compañera, explícale que ese teléfono su dueño lo dejó botado. Los de *Telecom* dicen que es teléfono comunitario, pero nadie usa ese teléfono. Lo encontramos ya con nido de ratón y nosotros lo necesitamos y le vamos a dar buen uso. Sólo pedimos que realmente ese teléfono sirva para lo que es. No estamos pidiendo regalo. Nosotros lo vamos a cuidar y hasta pagar la deuda de 500 pesos del que lo dejó. No nos pueden acusar, porque nosotros salvamos el teléfono y si dicen que el dueño es la nación, entonces no lo robamos.

Ante la irrefutabilidad de los argumentos que me hicieron comunicar puntualmente a la operadora, los de *Telecom* no tuvieron otra opción que enviar a un ingeniero al día siguiente para verificar el estado del aparato y hacer una supuesta instalación que, para su sorpresa, ya estaba hecha. Como sea, el ingeniero hizo su trabajo y dejó la línea

funcionando. Al terminar, hacía falta registrar un nuevo nombre de propietario del teléfono y un domicilio.

> —El propietario es Junta de Buen Gobierno Cuatro y su dirección: municipio autónomo 17 de noviembre, Caracol Cuatro —dijo la autoridad de la JBG.
>
> —Achis, achis, eso no existe —dijo con risa burlona el ayudante del ingeniero.
>
> —Apúntalo así —le ordenó el ingeniero, quien al terminar su trabajo se tomó una foto en la entrada de la oficina de la JBG.

De forma oficial, la oficina del Caracol IV tiene así un teléfono registrado a su nombre y dirección.

Era evidente que las autoridades estaban seguras de sí mismas. Esa seguridad provenía de saberse portadores de una razón justa. Es de esa manera, precisamente, como la organización de los pueblos ha ganado legitimidad. A partir de este marco, el de la razón justa, hacen valer por la vía de los hechos los derechos colectivos negados jurídicamente.

6.4.2.2 Queremos vivir: conversación con Camilo de la JBG

"Compañera, ahí por mi pueblo la situación es muy triste. Hay jóvenes que se toman su litro de gramoxone[160] para morirse. Unos están muy desesperados. Yo veo que nosotros en la organización no es así. Aunque es dura nuestra vida, aunque no nos gusta, pero no, compañera... no nos queremos morir".

Camilo se refiere a un pueblo no zapatista, en donde la vida es igual de difícil que para los zapatistas. Sin embargo, el hecho de haber conseguido colocarse en una posición de actor colectivo ha permitido a los pueblos zapatistas encontrar un sentido y no caer en la desesperación (Imberton-Deneke, 2014).

[160] Nombre de un herbicida químico.

6.4.2.3 Primera generación de la JBG: mujeres muy jóvenes

Marisa y Érika se encontraron en el Caracol. Las dos habían sido recientemente nombradas concejos y representantes de su municipio en la Junta de Buen Gobierno. Se trataba de las primeras semanas en su cargo, que cubrirían a partir de ese momento una semana cada mes, durante tres años.

Paseaban por el Caracol, tratando de entender su nueva situación. Cada vez que podían encendían con curiosidad la computadora de la Junta y jugaban con ella. Parte de mi función era resolver sus dudas de cómo utilizarla. Ellas preferían explorar por su cuenta todos los botones, hasta que lograron descomponerla.

Érika pronto se aburrió y no volvió. Ambas tenían quince años y estaban totalmente marginadas de casi todas las actividades de la Junta, excepto de las tareas logísticas, como los turnos de cocina o cuidar el portón de entrada.

Habían sido nombradas porque era un acuerdo de la organización que las autoridades representantes en las Juntas de Buen Gobierno de los cinco Caracoles debían estar compuestas cincuenta por ciento de hombres y cincuenta por ciento de mujeres. La asamblea de la zona aceptó rápidamente el acuerdo, con el aval de las primeras autoridades de la Junta, todos hombres, a quienes algunas veces les había tocado responder a los cuestionamientos de distintos visitantes: “Sí, compañera, nos da mucha pena cuando vienen hermanos de otros lados y nos preguntan si hay mujeres en la Junta. El otro día hasta dijimos que sí había, pero no estaban porque salieron de comisión. Vemos que lo ven mal, porque decimos como zapatistas que queremos la igualdad, pero no hay compañeras”.

El acuerdo de la asamblea de zona pareció resolver el problema: la representación de los municipios se había comprometido a nombrar mujeres como concejos de la Junta de Buen Gobierno. La primera dificultad, sin embargo, se presentaría en la asamblea municipal y en la de cada comunidad: las mujeres que asistían a estas asambleas rechazaban sistemáticamente la propuesta de convertirse en autoridades de la Junta. La razón era que estaban rebasadas por las labores de sus casas y del campo, así como por los trabajos

colectivos en su comunidad y sus cargos en la autonomía. Ya era muy difícil cumplir con todo eso y cuidar a los niños. No obstante, existía ya el acuerdo y había que solucionarlo.

Por lo regular, las primeras mujeres que aceptaron ocupar esos cargos contaban con características particulares: solían ser viudas, separadas de su marido o sin hijos pequeños. Cuando tenían esposo, generalmente éste había sido ya concejo u ocupaba otro cargo en la autonomía y las apoyaba. Cuando alguna mujer aceptó el cargo por inclinación propia le costó, en más de un caso, la separación de su esposo.

Por eso la solución más "sencilla" de muchos municipios fue nombrar jóvenes solteras y, por tanto, muy jóvenes, como en el caso de Marisa.

Al encuentro de otras mujeres y otras generaciones

Al paso de las semanas de cubrir su turno, Marisa se integró con las demás mujeres, entre quienes se encontraba Susana, mamá de su mejor amiga Dalia y a la que había conocido en la escuela autónoma de nivelación de la zona, un año antes.

A la escuela de nivelación llegaban jóvenes de los siete municipios una vez que terminaban la primaria de su comunidad. Esta escuela fue el primer paso de las escuelas municipales, parte del sistema en construcción de educación autónoma y era atendida por los educadores con más experiencia de la zona. Marisa me contó que en esa escuela conoció a muchas mujeres de su generación, pero se daba cuenta de que no tenían los mismos intereses y que su forma de pensar era distinta a la suya. Con la única persona que se entendía era con Dalia. Le gustaba que su amiga supiera hacer hermosos dibujos. A las dos les encantaba pensar y hacer las tareas juntas. Pero Marisa decía que Dalia se veía como que estaba en busca de otra cosa.

Dalia era la hermana mayor de diez hermanos. Sus padres creían en la autonomía y por eso la habían enviado a la escuela de la zona, a pesar del mucho trabajo en casa con los niños, una responsabilidad que normalmente es trasferida a la hija mayor. Ambos padres tenían cargos en la autonomía y estaban rebasados de trabajo. Pero eso no impidió que Dalia pudiera ir a otra comunidad a estudiar de tiempo completo en la escuela que

sostenían todos los padres de familia, con alimentos para los alumnos y educadores, y turnándose para cocinar.

Cuando terminaron la escuela, Marisa fue nombrada para integrarse la JBG y Dalia decidió irse como insurgente. Los padres de Dalia intentaron convencerla de no hacerlo. Le ofrecieron llevarla a la ciudad y comprarle una máquina de coser para un pequeño taller de costura. Pero la decisión de Dalia parecía demasiado madura y pensada y no la cambió.

La historia de Dalia se parece a la de otros jóvenes como ella, cuyos padres, aunque participantes activos en los trabajos de la organización y de la autonomía, no quieren que sus hijos se vayan como insurgentes. Porque además de que la partida de un hijo o hija supone un apoyo menos para el trabajo familiar, también implica no saber cuándo volverán a verlos. Se preocupan de las duras condiciones de vida de los insurgentes y saben que es probable que a veces pasen hambre.

Dalia se sintió orgullosa cuando supo que su mamá era concejo de la Junta de Buen Gobierno, me contó Susana, lo que me hizo pensar que ambas, madre e hija, compartirían entonces un nuevo sentido en su relación y en su trabajo político.

Este sentido compartido también era un vínculo fuerte entre Marisa y Susana, quienes comenzaron a trabajar en un equipo muy activo, al que se uniría Isabel, una joven soltera de 25 años aproximadamente.

Quien hubiera conocido el turno dos de la Junta de Buen Gobierno del Caracol de Morelia no lo olvidaría y comentaría, sin duda, el impacto evidente de la acción de las mujeres, implicadas todo el tiempo en la toma de decisiones y la resolución de conflictos.

El trabajo en equipo

Lo que llamaba la atención del turno dos era el equilibrio notorio en su relación de trabajo. Habían logrado formar un equipo en el que cada uno de sus participantes cumplía un papel activo y era apoyo del trabajo de los demás. El placer de trabajar y construir juntos saltaba a la vista. La semana durante la que permanecían mensualmente en el Caracol

pasaba muy rápido. Los otros turnos también sostenían un ritmo de trabajo impresionante, pero la implicación de sus miembros solía depender de cada persona y no siempre las mujeres participaban de forma igualitaria.

Probablemente, el equilibrio obtenido por el turno dos se debía al hecho de que las mujeres participantes habían formado un equipo sólido. De igual modo, que los hombres valoraran esta posición de sus compañeras fue sin duda importante. Incluso, se podría decir que se sentían orgullosos, lo que se reflejaba en el modo en que se expresaban de ellas y en que cada vez que visitaron un pueblo promovieron la participación de las mujeres.

Poco después del Primer Encuentro con los Pueblos del Mundo,[161] celebrado en el Caracol de Oventic del 30 de diciembre de 2006 al 2 de enero de 2007, los miembros de la JBG intercambiarían impresiones, dificultades, fallos, anécdotas. A modo de queja cariñosa, Pedro contó para todos:

> —La compañera Susana habló bien chingón. Pero, ¿qué crees, compañera? Cuando a la Marisa le tocó hablar se puso a decir todo, y ya cuando me pasó la palabra nada más dijo: "a ver si el compañero tiene algo qué agregar". ¡Pero el tiempo ya se había acabado! ¡No me dejó decir mi parte!

Fue la anécdota de la semana, de la que todos se reían cada vez que la repetía, y a Marisa se la veía con mirada traviesa y de felicidad.

Marisa concluyó su mandato como Junta de Buen Gobierno a los dieciocho años. Al cabo de tres años, había recibido ya lecciones intensivas de lo que es un gobierno: había participado en resolver problemas de justicia, y conocido y entendido los problemas de su zona. Sabía lo que era presentar un informe a la asamblea, llevar una administración pública, relacionarse con organizaciones y fundaciones y mantener comunicaciones por

[161] En estos encuentros, por primera vez, más de doscientas autoridades representantes de las JBG de cinco Caracoles informaron públicamente, de viva voz, sobre los avances y trabajos realizados en la construcción de la autonomía.

internet, para llevar diversidad de relaciones y de asuntos. También había aprendido a hablar con mucha gente diferente de su zona y del resto del mundo; a dar entrevistas y elaborar discursos públicos frente a miles de personas, como fue el caso del Segundo Encuentro con los Pueblos del Mundo, celebrado en Morelia en 2007, cuyo discurso de inauguración estuvo a su cargo. Al final de su mandato, antes de terminar, ya había sido nombrada por su municipio para cumplir el cargo de técnica y locutora de la radio comunitaria.

Marisa no es la única joven que vivió y aprendió de esa experiencia. Pero es un ejemplo de una joven crecida en el zapatismo, que forma parte de las nuevas generaciones que hoy construyen la autonomía y la lucha zapatista.

Un día, a la salida del turno y mientras esperaban sus transportes de regreso a sus respectivas comunidades, Susana y Marisa platicaban:

—Marisa, ¿tienes novio? —dijo Susana.

—No, todavía —respondió.

—¿No te vas a casar?

—Sí, pero hasta que encuentre un buen hombre.

—¿Y cuál es un buen hombre, Marisa?

—¡Pues uno que sepa cocinar!

Desde la experiencia de Marisa han transcurrido al menos seis generaciones más de las JBG y fue el inicio de una serie de participaciones políticas y públicas en que las mujeres han tenido desempeños importantes. Es en esta zona que se construyó la sede de zonas y se albergaron dos encuentros internacionales de mujeres en 2018 y 2020.

Morelia y las zonas zapatistas han sufrido reacomodos y cambios para sobrevivir a los ataques al Caracol, a sus autoridades y, en general, para resistir una construcción que requiere trabajo y compromiso en condiciones de mucha precariedad, resistiendo a la

lógica de guerra de baja intensidad desplegada a través de los diversos proyectos de apoyo social dirigidos principalmente a mujeres y jóvenes a cambio del abandono de la construcción y de los esfuerzos colectivos zapatistas. Además, las y los jóvenes ahora tienen una ventana que no tenían las primeras generaciones de zapatistas: la del consumo capitalista. La inserción del narcotráfico en las comunidades no organizadas y la impunidad de organizaciones delincuentes que ejercen presión sobre las tierras recuperadas en manos de los pueblos zapatistas forman, también, parte de un escenario de guerra en la que el Estado apostó al desgaste de los pueblos zapatistas y a la aplicación de una política clientelar en las comunidades no zapatistas, sin atender la descomposición social generado en ellas.

Por otra parte, a más de 15 años de la salida de Maribel de la zona, cientos de zapatistas dan continuidad y llevan más lejos lo construido en esa época: la experiencia de cientos de compañeras y compañeros que, en sintonía, dieron forma a sus acuerdos para resolver necesidades, problemas, sueños. Fue posible no sólo por Maribel, sino también porque ella como autoridad escuchó y portó una experiencia que produjo la chispa para que mujeres, jóvenes, ancianas y ancianos, encontraran un lugar en la construcción común de un espacio amplio.

REFLEXIONES FINALES

PRIMERA ETAPA DE REFLEXIÓN: LA RECONSTRUCCIÓN DE DISTINTOS FRAGMENTOS DE LA AUTONOMÍA.

Después de colaborar 13 años con las comunidades zapatistas, los primeros años en apoyo a la educación autónoma (1995-2003) y posteriormente en apoyo a las juntas de Buen Gobierno (2003-2007), me fue necesario entender más sobre el proceso en el que me había implicado y del cual fui testigo por un periodo continuo y prolongado, a saber, el nacimiento y construcción de la autonomía zapatista como proyecto político. Me interesé principalmente por entender cómo sucede la transformación de la vida cotidiana y cómo se organiza ésta en la construcción de la autonomía, en otros términos, cómo se efectúa el cambio en un movimiento social. Necesitaba entender qué significaban todos esos actos cotidianos en la historia de los pueblos, en la historia más allá de los pueblos, incluso en mi propia historia.

Entonces tomé en 2007 una decisión que por un momento pensé temporal y no sabía que sería definitiva, la de salir a estudiar. Tomar distancia para entender, para aportar, para tener una claridad que no lograba tener desde el hermoso y privilegiado, pero también solitario y frágil, lugar en el que me encontraba, el de acompañar el día a día de las juntas de buen gobierno. Por algunos periodos, fui la única persona externa que podía tomar testimonio de la construcción y organización de la autonomía zapatista en la zona del caracol de Morelia.

En el primer momento de reflexión, fue importante la reconstrucción de cómo habían tomado forma los trabajos que le dieron contenido a la autonomía zapatista, me enfoqué principalmente en el periodo en que la zona de Morelia estuvo bajo el mando de la mayor Maribel (1999-2003). Este periodo fue de gran importancia desde la perspectiva de la transformación cotidiana de la vida por ser una etapa en la que considero que las comunidades dieron un salto cualitativo en la organización de trabajos y comisiones. El trabajo de la mayor Maribel como autoridad de la zona se caracterizó por la articulación

de varios municipios que hasta 1999 se organizaban de forma aún incipiente e independiente.

La mayor Maribel organizó otro nivel de coordinación a partir del nombramiento de autoridades que se encargarían de promover y coordinar en sus municipios lo acordado en la zona (asamblea de municipios). Estas autoridades serían las comisiones representantes para la organización por área: salud, educación, producción, cultura, comunicación, justicia, mujeres, ancianos y tierras.

La mayor tenía la experiencia de los niveles en que se había organizado la guerra y trabajó bajo esta lógica. Pero considero significativo que, antes de impulsar la estructura de gobierno (los concejos autónomos) o la estructura política (los comandantes), se concentró más bien en el contenido de trabajos muy concretos encaminados a resolver necesidades y que dieron contenido a la organización de zona. Esta construcción se desarrolló como si fueran tiempos de paz y los acuerdos de San Andrés estuvieran en marcha, a pesar de que la zona se encontraba militarmente cercada y constantemente acosada, y que dichos acuerdos estaban siendo desconocidos por el mismo gobierno federal.

La mayor Maribel conocía muy bien los obstáculos a los que se enfrentaba la participación de los jóvenes y más aún, la participación de las mujeres. Crear un sentido de unidad y de claridad de lo que se necesitaba construir fue lo prioritario en el trabajo de zona. Esto sólo era posible a partir de experiencias muy concretas que permitieran hacer y soñar en colectivo. De esta manera se iniciaron una serie de encuentros para promover, informar, tomar acuerdos, poner en práctica y hasta celebrar los trabajos de cada una de las comisiones. En estos espacios, se puso en marcha una nueva práctica en la que todos los tipos de autoridades y sectores de la comunidad, incluyendo los niños y las autoridades religiosas, empezaron a participar en la resolución de necesidades concretas de la vida comunitaria (salud, educación, etc.). Esta participación de la comunidad en su totalidad perseguía un solo fin, el de la construcción de un bien común. En esos momentos se despertaba la imaginación en colectivo de lo que era posible en un horizonte muy concreto. La zona se convirtió en un ir y venir de zapatistas involucrados en proyectos comunes, tal como se describe en el capítulo 5.

En esta primera etapa, las autoridades políticas existentes se convirtieron más bien en un aval y referente moral para que las comisiones fueran escuchadas al momento de presentar estos trabajos frente a los pueblos. Las comisiones estaban formadas por lo regular por gente muy joven que necesitaba el respaldo de una figura de autoridad política para que los miembros de su comunidad le dieran importancia. Además, estas autoridades políticas fueron correa de información entre las comisiones de cada comunidad del municipio. De esta manera, el trabajo acordado de zona fue encontrando lugar y tiempo en la vida cotidiana de cada comunidad y en la vida de los miembros de cada comisión, en un marco de pertenencia más amplio que implicó un sentido de *unidad*, lo cual es un valor muy importante en estas comunidades. A partir de la incorporación de tareas cotidianas que se fueron naturalizando en la vida de las personas y que fueron ganando espacio en su ya pesada carga de trabajo para sostener la alimentación y vivienda de una familia, la vida colectiva o de construcción por lo común dio nuevos contenidos al sentido de comunidad, además de otra dimensión de pertenencia e identidad al articular estos esfuerzos particulares en una coordinación de zona.

Muchas jóvenes de la zona, inspiradas en la figura de la mayor Maribel se involucraron en las distintas comisiones y también en el pequeño equipo de insurgentes. De esta manera se hizo notable el aumento de la participación de mujeres en lo que se perfilaba como la materialización de la autonomía zapatista. Esta participación, por un lado, le dio un carácter más integral a la construcción de la autonomía. Por otro lado, abrió un horizonte para las mujeres jóvenes, al darles la oportunidad de proyectar para sí mismas otras maneras de ser y hacer dentro de su misma comunidad. La figura de Maribel era un ejemplo muy concreto de otra forma de vivir el ser mujer. La posibilidad de transformar su vida, pensarse en un futuro en que fuese posible una transformación personal a través de una construcción colectiva y para un bien común abrió este nuevo horizonte, lo que generó cambios que se experimentaron desde el plano familiar hasta la articulación en la zona. Concebir de otra manera el género fue uno de los primero frutos y condiciones para el inicio de la movilización y transformación de la zona. Es decir, esta transformación empezó desde la aceptación del hecho de que una mujer pudiera estar al mando y a cargo de las más de 100 comunidades de la zona de Morelia.

Incluso, este carácter de pertenencia a una comunidad más grande generó un sentido no sólo de articulación para la construcción de bienes y espacios comunes, sino también un sentido de entidad política. Es decir, dio pie a que estos pueblos se coordinaran también para su vigilancia, cuidado y defensa articulada. Así, se realizaron las primeras denuncias firmadas por los 7 municipios en conjunto. También se emprendieron varias acciones políticas de defensa. Desde esta nueva perspectiva política, los miembros de los municipios desempeñaron un papel bastante activo al enfrentar diversos actos de violencia y hostigamiento, incluso de asesinatos. La violencia provenía de diversos actores como la policía estatal, el ejército federal, la presidencia municipal de Altamirano, de organizaciones campesinas (que obtenían favores políticos a partir de atacar a los zapatistas) y hasta de la delincuencia local. También se experimentaron estrategias de defensa y solidaridad entre municipios, como fue el caso del asesinato de una autoridad en el municipio de Olga Isabel por parte de la delincuencia local. Cientos de zapatistas de los entonces 7 municipios se movilizaron para acudir al lugar, acompañar a la familia afectada y demostrar que los pocos pobladores zapatistas de esa comunidad estaban articulados con cientos de otras familias dispuestas a defenderles. El sentido de justicia se construyó tanto por dar a conocer públicamente las condiciones de violencia que enfrentaban las familias zapatistas como por la elaboración y comprensión de un marco ético común e inteligible que les permitió discernir la razón al momento de denunciar y enfrentar los actos de hostigamiento.

Cuando inicié este proceso de reflexión sobre la experiencia vivida y mi testimonio de construcción de la autonomía, me di cuenta de lo difícil que es construir una narración coherente cuando una está inmersa en los acontecimientos y éstos son de tanta intensidad y cantidad, sobre todo si la experiencia vivida no fue sistematizada, ni vista con ojo de investigador. En este inicio me fue de mucha utilidad el programa filosófico de Williams James, sobre empirismo radical. De esta manera me fue posible la descripción de algunos de los fragmentos de la construcción de autonomía, a partir de traer la memoria eventos que se mezclaban en distintas temporalidades y sucesos. Ordenar los hechos y rastrear la escasa información disponible. Como lo menciono en el capítulo I, esta reconstrucción inicial fue el dispositivo que permitió iniciar un trabajo conjunto con Maribel y posteriormente con Ana María.

De igual manera, la teoría de Alain Touraine sobre movimientos sociales y el actor me permitió visibilizar a ese actor con su propia subjetividad e individualidad en la trama de acciones colectivas. Me permitió distinguir al individuo del sujeto y finalmente del actor. Es decir, el actor como el sujeto que es capaz de construir y transformar su propia realidad, llevando su acción más allá de las determinaciones históricas y sociales. La construcción de la autonomía fue entonces el escenario en el que se tejieron acciones articuladas y simultáneas de cientos de actores que habían tomado en sus manos, no sólo la transformación de su historia como pueblos, sino la transformación de la complicada inercia de la vida cotidiana.

Una vez inmersa en una reconstrucción de actores y eventos con subjetividad, al conocer más de la sociología y antropología pragmática, como el trabajo de Naepels (2011, 2019) y Barthe *et al.* (2013), pude plasmar en escenas descriptibles la acción social sin tener que limitarme a categorías estáticas. Esto me permitió distinguir, por un lado, el mundo de la vida cotidiana, la acción natural y colectiva, que en apariencia es estática. Por otro lado, los nuevos elementos que se fueron incorporando a esa cotidianidad "estática" al igual que la forma en se fueron naturalizando, y finalmente el escenario de la transformación.

Algo que llamó mi atención es que la acción colectiva fue lo que motivó al individuo a sentirse identificado con el imaginario del ser zapatista. Este imaginario lo impulsó a mantener una postura ética y lo que se concibió como ser un mejor ser humano dentro de los parámetros zapatistas. A diferencia de lo que enunciaba Freud en su Psicología de las masas y análisis del yo (1921), no es que el individuo se perdía en la multitud y se permitía en la masa acciones que en lo individual no, sino que lo colectivo con principios zapatistas permitía un crecimiento cualitativo en la ética individual. No solamente a un nivel ético, sino que a nivel de saberes y experiencia de vida. En este sentido, las transformaciones cotidianas y la acción colectiva me permitieron entender la acción zapatista como un nuevo espacio cultural. Como señala Alfred Schütz (1945), la construcción social de la realidad se circunscribe a elementos no compartidos entre los distintos grupos culturales.

Como lo describo en el capítulo 5, los encuentros fueron espacios de lo que llamé imaginación-acción, es decir los momentos que en colectivo se construyó un horizonte deseable al que había que llegar a partir de acciones concretas y consensadas. Estos

permitieron crear las condiciones anímicas, filosóficas y materiales para implementar en la comunidad nuevos trabajos y experiencias, no siempre con éxito pues en la realidad comunitaria estas acciones se confrontaron con las estructuras e inercias también comunitarias que dificultan el avance de un cambio o propósito, aun si es deseable por la mayoría de la comunidad. Sin embargo, los encuentros pudieron escapar de esta realidad, temporalidad como espacios aparte. Los encuentros sintetizaban dos de los cuatro pilares que el antropólogo mixe Floriberto Díaz (1972) consideró como la base de la comunalidad (vida comunitaria), a decir: la fiesta y la asamblea. En este caso, la fiesta y la asamblea fueron el espacio político que permitió imaginar y poner en un tipo de práctica la transformación comunitaria. En términos de Gutiérrez y Salazar (2015:17), la transformación social es posible en "el flujo sistemático de acciones de resistencia y luchas en el presente que defiende y amplían las posibilidades concretas de reproducción de la vida -humana y no humana- en su conjunto". Para estos autores, esta posibilidad aparece en el trabajo comunitario concreto y en la producción de lo común.

A mi parecer, Maribel había conseguido combinar estos espacios de encuentro con una perspectiva de un futuro concreto para la construcción de un bien común. De lo que pude observar en su trayectoria como mando de zona, estos espacios fueron parte de su herramienta metodológica más importante, puesto que es en estos encuentros donde se recreaba el proyecto de una autonomía en donde la participación, de niños, mujeres y ancianos formó parte de este imaginario y tenía un lugar concreto y activo. Esto rompió con el esquema muy arraigado de la asamblea ejidal, previa al zapatismo pero que pasó a ser parte de una forma cultural de organizar la vida común, donde los hombres adultos forman la asamblea en tanto jefes de familia y por lo tanto de los cargos y decisiones de la comunidad. En la asamblea zapatista, las mujeres han participado desde el inicio del movimiento; pero los grandes encuentros organizativos impulsados por Maribel dieron un paso más en el sentido de inclusión, ya que también abarcaron a niños y ancianos.

Al conocer la historia de Maribel y su trayectoria desde que ingresó al EZLN pude entender que esta forma de trabajar con los pueblos fue la síntesis de distintas experiencias tanto de la trayectoria de Maribel, como de la trayectoria de los pueblos que formaron la zona de Morelia, con los cuales compartía una historia de largo aliento de lucha por la tierra. En el caso específico de esta mayor, el trabajo que impulsó en los pueblos tenía un

antecedente en su experiencia previa, de los primeros encuentros con las comunidades en la etapa de clandestinidad.

SEGUNDA ETAPA DE REFLEXIÓN: LA CONSTRUCCIÓN DE LA AUTONOMÍA ZAPATISTA COMO OTRA FORMA DE CULTURA

La mayor Maribel había conseguido que en la zona se generara toda una dinámica de construcción y de creatividad colectivas. Sin embargo, fue removida de su cargo. A pesar de ello, los pueblos continuaron trabajando en la construcción de la autonomía. Pocos meses después de la salida de Maribel, el EZLN anunció la creación de los caracoles y de las Juntas de Buen Gobierno. Para la dinámica existente en la zona este era el paso natural, es decir, se vivió como la continuidad del trabajo que se venía organizando y realizando durante los años previos. El caracol como un espacio físico para la administración de todos los asuntos de zona y las JBG como las autoridades nombradas a este nivel, le dieron un carácter de institucionalización y reconocimiento al trabajo previo. Si bien, la zona ya contaba con una sede, ésta sólo operaba en los momentos de asambleas y encuentros. En el caracol, habría una representación permanente de los 7 municipios.

Esta nueva etapa significó para las comunidades de la zona de Morelia la visibilización de todo su trabajo articulado y de la experiencia adquirida en los últimos años. Daba la impresión de una transferencia de mando, como si el trabajo de coordinación y continuidad que había realizado la mayor Maribel en los años previos se delegara en ese momento a los distintos equipos de la junta. Todo tomó una naturalidad como si siempre hubiera sido así.

Para esta nueva etapa, fui invitada a apoyar a los equipos de la Junta de Buen Gobierno en distintas asesorías técnicas y administrativas. Entonces, pude acceder a todos los espacios operativos de estas autoridades, pero mi participación quedó muy claramente deslindada de las decisiones políticas.

En este punto de la creación de los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno, todo parecía encajar muy bien con respecto a la dinámica en la que los pueblos habían estado inmersos los años anteriores. En los cuales se había trabajado la autonomía en los hechos,

previamente a la marcha del color de la Tierra en marzo de 2001, en donde la delegación del EZLN y del CNI habían expuesto históricamente los argumentos para hacer efectivos los Acuerdos de San Andrés. Ante el incumplimiento del gobierno esta experiencia de 1999 a 2001, había permitido continuar sobre este horizonte político de autonomía zapatista.

Desde esta mirada, la construcción y crecimiento político que había experimentado la zona, estaba en total sintonía con las decisiones políticas del EZLN en su conjunto y con el anuncio de las nuevas etapas.

Mi testimonio de la construcción cotidiana desde el caracol me permitió percatarme que por un lado existió una continuidad en los trabajos de zona y por otro, lado las nuevas posiciones fluyeron. Sin embargo, a nivel subjetivo escuché a muchos jóvenes y autoridades lamentar la salida de la mayor, estaba para ellos muy claro que ella había contribuido a los cambios muy positivos que experimentó la zona.

Entender las razones no evidentes del conflicto con la mayor me pareció clave para ir más lejos en el análisis. Para entender la construcción zapatista pero también sus contradicciones y cómo se resuelven estas. Este evento, en apariencia no muy importante respecto al conjunto de la organización, pues cada vez que alguien deja la organización, ésta sobrevive y no depende de un mando, me reveló puntos de tensión importantes que me ayudaron a comprender la complejidad sobre la cual la acción zapatista se desenvuelve. Una de las tensiones latentes se orientó hacia las diferencias de género al ejecutar un cargo, por lo que el análisis en este sentido se hizo necesario.

Algunos de los argumentos que se notificaron para justificar la salida de Maribel, fueron que: a la mayor en tanto mando militar no le correspondía inmiscuirse en los asuntos civiles de la vida de los pueblos, no era la autoridad competente para hacerlo. Su función debió circunscribirse a la seguridad de la zona, el mantenimiento de su equipo de insurgentes y la formación militar de nuevos jóvenes reclutados, así como el nombramiento de nuevas autoridades político-militares (comandantes). De hecho, esta

fue la postura que el EZLN hizo pública al momento de dar a conocer los Caracoles y sus JBG [162]. La de separar claramente las funciones militares de las civiles.

Se le señalaron algunas de sus conductas como autoritarias, una de las quejas que se presentaron, por parte de algunas autoridades políticas de uno de los siete municipios, fue que obligó a los hombres a aprender a hacer tortillas y prohibió la venta de refresco, lo que se vivió como abuso de su autoridad. También, el hecho de que no permaneciera en su cuartel para en su lugar visitar algunas comunidades, se consideró un peligro para la seguridad de las zonas colindantes, ya que, en una de estas visitas, la policía estatal había realizado patrullajes que se asociaron a su movilidad.

Maribel relata que el día en que fue llamada para aclarar la situación, ya se habían tomado todas estas quejas como ciertas. Incluso, se le atribuyó falsamente una acusación de querer casarse y tener hijos. Estas acusaciones fueron la evidencia para argumentar que los pueblos no tenían una verdadera autoridad militar. Ante esta situación, se sintió llena de enojo e impotencia. Desde su perspectiva su palabra no sería tomada en cuenta, pues ya se había dado un veredicto. Además, según Maribel, la mayoría de estas quejas venían una autoridad política que el día en que ella se presentó a la zona, expresó públicamente que si hubiera sabido que el mando de la organización iba a nombrar era una mujer no lo hubiera aceptado. Para ella este momento significó darle la razón a esta rivalidad que ese día de su llegada había experimentado. Ese día tomó la decisión de renunciar a toda la estructura militar. Ella señala que había llegado a un punto en el que sabía no podría ir más lejos, que se había topado con el límite de lo más lejos a lo que podía llegar. Por otra parte, ella tuvo claro desde que inició el trabajo en la zona que su tiempo estaba contado. De alguna manera, si bien ella tenía el poder decisión sobre muchos aspectos en la zona, sabía que estaba avanzando sobre un terreno que produjo resistencias con una de las autoridades políticas y que efectivamente su forma de llevar la zona se distinguía del resto

[162] Ver comunicado EZLN 9 de agosto de 2003. Palabras por el nacimiento de las Juntas de Buen Gobierno. Consultado en: http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/08/09/subcomandante-marcos-palabras-por-el-nacimiento-de-las-juntas-de-buen-gobierno/

de sus pares varones en las otras 4 zonas, supo que no era visto con buenos ojos que se implicara en los asuntos civiles.

Para Maribel, la posibilidad de hacer real la construcción que se inició en la zona había sido su razón para levantarse en armas. Si no podía participar de esta construcción, para ella ya no tenía sentido continuar en la estructura militar. En realidad, no logró entender los argumentos que se presentaron en su contra y consideró que el motivo de su salida había sido principalmente un conflicto de género. Sin embargo, para las autoridades militares y políticas que presentaron sus diferencias, todos varones, se trató de razones militares.

Efectivamente, este evento me permitió entender, la tensión permanente entre la lógica militar versus construcción democrática y la tensión de género esta última presente n tanto en la estructura comunitaria y la político-militar. Aún si es dentro del mismo EZLN que se ha promovido desde su fundación un principio de inclusión y respaldo a la participación de las mujeres.

Muchos elementos me hicieron comprender que Maribel contó con un fuerte reconocimiento por parte de la estructura militar zapatista, en la que ella demostró su capacidad; estuvo al frente de la formación de varios pelotones desde mediados de los años 1980. También había mostrado en combate su capacidad de responder, mantener claridad y templanza en el momento de la guerra. Además, de apegarse y sostener los principios y reglas de guerra entre dos ejércitos en un momento tan extremo como los días del levantamiento. Incluso, en esos momentos, tener presente los motivos de la lucha y no olvidar que el enemigo (el ejército federal) está formado por personas y que la guerra no es para encontrar venganza en ellas, se trató de mirar más lejos y tener presente que el fin es una vida con justicia (capítulo IV). Por otro lado, El hecho de que ella haya sido la primera zapatista en hacer contacto con el gobierno federal, en términos del EZLN, en la entrega del único rehén de guerra, fue también un reconocimiento público de su propia organización.

Estas experiencias excepcionales me hacen pensar que Maribel fue una de las personas más preparadas con las que contó el EZLN, y seguramente esa fue la razón de ponerla a

cargo de una zona. Sin embargo, a pesar del reconocimiento de la estructura militar, su llegada desató en algunas autoridades sospechas sobre su capacidad de estar al frente de los municipios autónomos, por el hecho de ser mujer. Los pueblos que integraban la zona de Morelia, si bien formaban parte de las bases de apoyo del EZLN, en la vida cotidiana y en la política interna funcionaban bajo otros esquemas culturales. Hubo mujeres con cargos político-militares –comandantas y responsables regionales–, sin embargo, éstas no formaron parte de la dirección de sus municipios, o su función se restringió a la organización de colectivos de mujeres. En cambio, sus pares varones tenían reconocimiento y espacios de trabajo con la globalidad de la población, aun si en los actos políticos de cara al exterior no se veía esta distinción. La menor participación de mujeres en general en todos los cargos y una marcada división sexual del trabajo formaron parte de la inercia de las estructuras tradicionales que permeó también a las nuevas estructuras organizativas que propuso el EZLN. A pesar de que esta zona tenía un sólido trabajo de organización de las mujeres, impulsado principalmente por la iglesia (véase capítulo 3), las estructuras tradicionales que mantuvieron a las mujeres bajo un solo esquema de identidad parecieron mantenerse. Con esto, quiero decir que la llegada de Maribel quedó desde el inicio en contraposición con esta visión, sostenida por algunas autoridades y este desencuentro inicial tuvo consecuencias.

A estas diferencias se agregó, como tercer elemento, el interés político que se despertó en Maribel cuando se vio frente a la posibilidad de contar con cierto margen de acción y autonomía para desempeñar su cargo y poder trabajar de cerca con las autoridades de los pueblos.

Entonces comprendí que la intervención de Maribel en espacios fuera de su cargo no se debió a su incapacidad militar, sino a un doble proceso que se inició en su participación política y que en esta tesis se asocia con su primera experiencia con los pueblos, documentada en el capítulo 3: su experiencia como *comisaria política*. En la información obtenida sobre ese periodo, percibo el inicio de un proceso y de un proyecto silencioso en la participación política tanto de Maribel como de las mujeres de las comunidades, que a mediados de los años 1980 se incorporaron al EZLN a través del trabajo que efectuaron Maribel y Ana María. El proceso y proyecto silencioso al que me refiero es la puesta en común de aspiraciones de vida y expectativas al participar en una lucha. Esto fue producto

de los primeros encuentros de reclutamiento con las mujeres y que desde su experiencia de género formaron parte de sus preocupaciones y deseos de una vida distinta en la comunidad.

Uno de los argumentos para la destitución de Maribel fue que sobrepasó sus funciones en tanto militar. Esto nos habla de una división del trabajo y por tanto de una división sexual del trabajo. En este análisis, la reflexión de Jules Falquet (2003) nos ayudó a comprender cómo aún en las estructuras de ejércitos revolucionarios se hace una división del trabajo por género: si bien hay mujeres que acceden a altos cargos, siempre estarán bajo el mando y lógica de quien toma las decisiones al más alto grado, que será un varón. Otras autoras, como Bucaille (2013) y Federici (comunicación personal), también hacen referencia a que durante el periodo de combate, esta división de género se borra; sin embargo, cuando regresa el tiempo de "paz" esta división se vuelve a instalar.

TERCERA ETAPA DE REFLEXIÓN: LA RECONSTRUCCIÓN DEL GÉNERO DESDE UN ESPACIO DE PODER

El conflicto que se dio en torno a la salida de Maribel me hizo comprender las diferencias de género en la experiencia de ser mando militar. Esta reflexión me llevó a entender de forma más profunda las contradicciones entre la forma de funcionar de una estructura militar, que se ha dado por objetivo la construcción de una sociedad democrática y la estructura naciente (la del proyecto político de autonomía zapatista). Contradicción, a la que incluso el mismo EZLN se ha referido en numerosas ocasiones (Le Bot,1997).

Para la estructura civil de las comunidades y para Maribel, en tanto responsable con una experiencia de vida distinta a la de los mandos varones, la estructura militar tenía sentido si, a partir de ésta, era posible una construcción encaminada a transformar la vida cotidiana en una mejor vida en la comunidad y en la familia. La organización social de esta proyección dio como resultado el contenido para la autonomía zapatista en esta zona.

Incluso me atrevo a decir que diferentes experiencias de género implicarán distintas formas de concebir la autonomía. Por ejemplo, desde la dirigencia zapatista, compuesta principalmente por varones, se ha priorizado el establecimiento de estructuras políticas,

de funcionamiento y de espacios físicos para la autonomía, pasando a un segundo plano la forma en que ésta se construye en el día a día para resolver las necesidades comunes y pensar estas necesidades desde una visión política. Hay una marcada división entre la planificación política desapegada de las necesidades cotidianas y la resolución de esas necesidades. Desde la perspectiva de una construcción concreta y desde una dirección como la que ejecutó Maribel, se borra esta división. Como el hecho de que Maribel haya mudado su cuartel de la montaña al centro de la comunidad: me refleja simbólicamente desde dónde quería actuar, es decir desde el corazón de la vida comunitaria.

Lo que he venido llamando proyecto político de autonomía zapatista es a grandes rasgos una organización de las necesidades cotidianas de las familias en la vida comunitaria. El hecho de que se llevara esta organización a un espacio común de zona les dio a las necesidades cotidianas un carácter político. Esto fue posible debido a que la portadora de una experiencia común de vida en la comunidad y de género pudo acceder a un espacio político desde el cual su voz tuvo un valor para la acción. Esto no hubiera sucedido si su trayectoria, su participación, su capacidad y sus méritos no hubieran sido respaldados por quienes en ese momento fueron portadores del lugar de la palabra y de las decisiones dentro de la organización.

Es decir, si el EZLN no hubiera tenido desde su origen un principio de inclusión de las mujeres en el trabajo organizativo con los pueblos como lo muestro en el cap. 2 en la historia de Ana María y en el capítulo 3, respecto al trabajo que realizaron las *comisarias políticas*, no hubiera sido posible abrir la posibilidad de participación para las mujeres que se fueron incorporando de forma activa en la construcción política del movimiento.

La temprana participación de Ana María, en tanto primera mujer indígena que se implicó en la fase inicial de la organización en las FLN, abrió la brecha por un lado para que explícitamente la organización se planteara la participación de otras mujeres indígenas, como fue el caso de Maribel. Por otro lado, le permitió tener acceso a espacios estratégicos en los que pudo influir desde su propia perspectiva y condición de género, como lo describo en su historia (cap. 2). Un momento relevante de estos espacios estratégicos fue la participación en el congreso de 1993, desde un lugar de autoridad militar que fue determinante para la redacción de la Ley revolucionaria (cap. 4).

En el trabajo que realizaron Ana María y Maribel en el momento de clandestinidad, encontré elementos que me hacen pensar que el crecimiento masivo de la organización, principalmente en la zona de la selva, se dio por el trabajo de estas comisarias políticas con las mujeres de las comunidades que reclutaron.

En los primeros encuentros con las comunidades, Maribel y Ana María supieron que la clave para que los jóvenes se involucraran en la milicia fue entender las razones de preocupación y sufrimiento de las madres. Analizar desde una perspectiva política la condición de las mujeres (principalmente de clase) les permitió iniciar una reflexión con las mujeres sobre sus vidas y problemas, de esta manera ellas se implicaron. Pudieron visualizar en colectivo una comunidad involucrada en la construcción de soluciones a las necesidades de la vida cotidiana, es decir, de los asuntos que más importaron a las mujeres para sostener a sus familias. Las mujeres no sólo se implicaron, sino que permitieron a sus hijos participar en la organización. De esta manera, familias enteras se comprometieron con el EZLN desde distintas posiciones.

Este periodo me ha parecido de gran importancia, no sólo por ser un momento de crecimiento masivo en la organización, sino porque nos permite entender la construcción comunitaria que vino después de periodo de la guerra.

La organización de los pueblos zapatistas se inició con el objetivo de declarar la guerra al gobierno mexicano, como un último recurso para poder acceder a la tierra y vivir en ella sin la amenaza de perderla. En la experiencia de los pueblos involucrados en el EZLN las leyes y la justicia en Chiapas habían sido diseñadas para proteger a los grandes terratenientes y otorgarles el derecho a despojarlos y a apropiarse de su trabajo. Por esta razón, la posibilidad, no sólo de tener tierra sino de cambiar al gobierno, fue un aliciente importante para arriesgarse en una guerra. Fue en el recorrido que realicé en el año 2002, en la realización de entrevistas para los materiales de historia junto con la comisión de educación, que comprendí que esta motivación fue un común denominador en las autoridades entrevistadas, principalmente autoridades políticas y varones.

Sin embargo, en los discursos de las mujeres, aparecieron otras motivaciones, arriesgarse a la guerra, aún bajo el entendido que estas podían perder a sus propios hijos, significó

para ellas la posibilidad de que la vida cotidiana para su familia cambiara, así como ampliar las posibilidades principalmente para las jóvenes. Incluso, la lucha por la tierra, significó que los hombres no tuvieran que migrar y por lo tanto, que éstos tuvieran un papel más arraigado en la vida comunitaria. En apariencia esta diferencia de percepción de género es sutil, pero concretamente en la vida cotidiana no lo es. Y son estas diferencias, con las que Ana María y Maribel se encontraron en los primeros encuentros con las comunidades. Y que sostengo, a lo largo de esta tesis, que fue el germen de la propuesta político-social que Maribel implementó durante su mandato de 1999 a 2003.

Las religiosas que estuvieron al frente del trabajo que Samuel Ruiz promovió, en sintonía con la Teología de la Liberación, tuvieron un margen de acción y reflexión en torno al trabajo directo con las comunidades en el que ellas también pudieron conocer de cerca la vida de las mujeres. Ahí se toparon con las contradicciones que su misión promovía, principalmente el derecho a una vida sin violencia. De esta manera, ellas impulsaron un giro en la diócesis para crear grupos de trabajo exclusivamente de mujeres. Esto permitió la creación de redes intercomunitarias de mujeres que abrieron la posibilidad de una reflexión política sobre la condición de género en las comunidades, desde una perspectiva de igualdad de derecho a una vida sin violencia. Se analizaron así los distintos factores de violencia, desde la violencia doméstica hasta la desigualdad en las cargas de trabajo, y se reafirmó el derecho a participar y organizarse para recibir la palabra de Dios.

Si bien esta organización de las mujeres tuvo un fin religioso, sus consecuencias llegaron más lejos de lo que la misma CODIMUJ promovió. Efectivamente, estas redes también fueron un canal de difusión entre las mujeres sobre la organización de la guerra. En estos espacios ellas pudieron reflexionar sobre esta posibilidad y llevar su reflexión a un plano político no religioso (véase sección 3.2). Este proceso fue muy parecido a los espacios que se abrieron con las comisarias políticas y tuvieron consecuencias similares, la implicación de las mujeres en la lucha armada y el crecimiento de la organización.

Ambos espacios también tienen en común que las mujeres estuvieron respaldadas por una estructura de poder que les permitió movilidad y autonomía.

CONCLUSIÓN

A través de la trayectoria de Maribel y de una etapa de la trayectoria de Ana María, he tratado de alejarme de los análisis que ven a las mujeres zapatistas como beneficiarias del zapatismo. Más bien, he querido mostrar que las mujeres que han participado en la organización no sólo han tenido que abrir camino para la participación de otras mujeres, también han sido portadoras y estrategas de una alternativa política. La autonomía zapatista se ha nutrido de esta construcción y esto ha permitido al zapatismo tener un horizonte político para poder sostener una lucha en el día a día a lo largo de casi 3 décadas desde su levantamiento. En un momento en que todas las puertas se encontraron cerradas para un reconocimiento del Estado.

También he querido mostrar que el recorrido de estas mujeres, desde la primeras indígenas zapatistas hasta la construcción de la autonomía, ha sido un precedente para que, hoy en día, el EZLN también haya avanzado en su propia postura política de género, ya no sólo como el derecho a la participación, también en que las mujeres jóvenes tengan más protagonismo en la construcción política del movimiento. Actualmente, un mayor número de mujeres jóvenes cuenta con respaldo para participar en distintos cargos y trabajos políticos. Esto ha sido evidente en los dos últimos encuentros de mujeres con miles de mujeres nacionales e internacionales (marzo 2018 y enero 2020). En estos encuentros, cientos de mujeres zapatistas se prepararon para organizar todos los aspectos de un encuentro político: seguridad, conducción, organización del espacio, recepción e interlocución. Asimismo, ha sido notado el hecho de que la delegación zapatista que viajó a Europa a finales de 2021 en el marco de la gira intercontinental llamada “Viaje por la Vida” viene integrada por un grupo de 37 milicianas.

Sigue siendo un desafío para las nuevas generaciones zapatistas salir de la lógica de la guerra y sostener el proyecto de autonomía, que cada día se enfrenta a una situación de guerra de desgaste y a la descomposición social que hoy en día enfrentan todas las comunidades indígenas y no indígenas de Chiapas. Para Maribel y Ana María, el desarrollo de la autonomía debería tener un lugar más prioritario en las acciones políticas actuales del movimiento. Tocará a estas nuevas generaciones decidir si el proyecto de autonomía que soñaron e impulsaron sus antecesoras sigue siendo un sueño compartido.

Otro gran desafío es la desconstrucción de las inercias culturales de la estructura tradicional de la comunidad y de la estructura político militar, que se encuentran y embonan en una lógica patriarcal, que es también la lógica de la guerra. Si bien filosóficamente la organización avanza en su posicionamiento de género, sigue siendo una nota pendiente la participación de mujeres en la dirección y toma de decisiones del EZLN, así como el hecho de que la acción política no quede separada de la reproducción social de la vida.

ANEXO: ANTECEDENTES A LA EDUCACIÓN AUTÓNOMA EN EL MUNICIPIO 17 DE NOVIEMBRE

Este documento es un texto etnográfico de mi propio testimonio sobre el período de 1995-1999, previo a la llegada de Maribel. Se trata de fragmentos de relatos acerca del proyecto de educación en el que participé en esa etapa. Este tipo de iniciativas fueron en un momento inicial organizados por la sociedad civil como una forma de solidaridad con las comunidades zapatistas.

La llegada a la comunidad de La Mendoza (abril 1995)

Una nota en el diario *la Jornada* decía: Camión de "La *Caravana Para todos todo"* sale el 7 de abril desde el zócalo del Distrito Federal a Chiapas. De esta manera acudimos personas que sin conocernos nos incorporamos para llevar acopio a las comunidades zapatistas. Estas se encontraban cercadas por el ejército federal. Sin embargo este hecho no era la única razón por la que nos sentimos interpelados, también lo era que en Chiapas se abría la esperanza de pensar la vida de una forma diferente, aunque se tratara hasta ese momento sólo de un presentimiento abstracto.

El ejido Morelia era nuestro destino. Al llegar el pueblo estaba vacío. La comunidad se encontraba refugiada en la montaña desde el 9 de febrero de 1995, cuando Ernesto Zedillo, el Presidente de la República en esa época, hizo públicas las órdenes de aprensión contra los líderes zapatistas y envió al ejército federal a su búsqueda en varias comunidades de Chiapas, entre otras, el ejido Morelia. El último recuerdo que dejó el ejército en esta comunidad en enero de 1994: fue la tortura de tres ancianos en el centro del pueblo y su posterior desaparición.

No supimos cómo, ni dónde encontrar a la gente de la comunidad, así que decidimos pasar por el hospital de Altamirano, a unos pocos kilómetros del ejido Morelia. Este hospital

existía hacía aproximadamente 40 años y era atendido por Religiosas de la orden de San Vicente de Paule, vinculada a la diócesis de San Cristóbal. Estas, mantenían relación con las comunidades a través de la atención a enfermos y de un programa de capacitación de promotores de salud en varias de las comunidades de la región, además de brindar un fuerte respaldo a las decisiones de las comunidades en lucha. El hospital también se articulaba con médicos de algunas organizaciones no gubernamentales de San Cristóbal.

Una vez en Altamirano, las religiosas nos recomendaron visitar La Mendoza, una comunidad cercana a pie de carretera que también era zapatista. En ese lugar podríamos depositar el acopio que traíamos y que no aceptaron que lo dejáramos con ellas.

A nuestra llegada a la pequeña comunidad de Mendoza, rápidamente una valla de mujeres nos cerró el camino. Estaban decididas a no dejarnos pasar, a pesar del enorme camión que nos acompañaba con el gran cargamento de acopio. Sus rostros se veían fuertes, firmes y curiosos, muy distintos a los rostros de las mujeres indígenas que había conocido en la ciudad, sumisos y ajenos.

Los que formábamos la caravana y que nos habíamos sentido interpelados como sociedad civil, éramos gente de todas las edades. En nuestro camión venían enfermeras, trabajadores, maestros, estudiantes, sindicalistas, desempleados. Era la primera vez que un grupo de gente de la ciudad como éste, llegaba a la comunidad. Al menos de esta manera, en solidaridad y como compañeros de lucha (en respuesta al llamado que el EZLN había hecho, convocando a la sociedad civil nacional). A excepción de los médicos del hospital de Altamirano y de las religiosas que en él trabajaban, nadie más había llegado de “afuera” a estas comunidades con una buena intención.

Las mujeres nos dieron la indicación de esperar a que llegara alguien de las autoridades. De esta manera pasamos algunas horas, mirándonos y descubriéndonos. Yo nunca había visto tantas mujeres así, juntas, en condiciones tan sencillas, de baja estatura y al mismo tiempo mostrando tanta seguridad y fortaleza.

Alguna de ellas me preguntó: "*¿Dónde es tu país?*" –"*soy mexicana"* – "*¿No es otro país?*" Estas preguntas eran el reflejo de la distancia abismal que había frente a nosotras al vernos. Yo también me sentía en otro país que no conocía.

Primeras iniciativas para la educación de la comunidad al municipio 17 de noviembre, 1995

Después de una semana de convivencia con la comunidad de la Mendoza me acerqué a una de las autoridades para dar a conocer mi interés de participar en su lucha.

"Compañero, me gustaría venir por más tiempo. Si tienen un trabajo que pueda hacer estoy dispuesta a venir por un año", dije.

Eliseo me explicó que los maestros que estaban dando clases, a causa del levantamiento se fueron y ya no volvieron. Además de que la comunidad tampoco quería que éstos regresaran porque algunos de estos maestros, se emborrachaban, además de que no cubrían sus días completos de trabajo[163]. Por estas razones en la Mendoza decidieron nombrar a seis jóvenes para que se hicieran cargo de los niños. El trabajo que me ofreció fue el de formar a éstos jóvenes como educadores. Acordamos que regresaría en un par de meses para trabajar en la comunidad.

Los Nuevos Centros de Población

Un mes más tarde supe que la comunidad de la Mendoza junto con otras tres comunidades, se había trasladado a lo que sería el uevo centro de población de 10 de abril. Este nuevo centro de población se fundó en un enorme rancho ganadero, a orillas del

[163] Pineda (1993) documenta en la zona de los Altos de Chiapas los abusos cometidos de parte de los maestros como un agente externo a la comunidad, quien contó con impunidad y poder sobre las comunidades.

caudaloso río Tzaconeja. Era una extensión de cientos de hectáreas, rodeada por un frondoso bosque de pinos, recuerdo de lo que antes era la extensísima llanura, creada para alimentar miles de cabezas de ganado. Uno de los grandes proyectos de desarrollo de los años 70-80s cuyo impacto ecológico es considerable.

Más de 100 familias que bajaron de las pequeñas comunidades de montaña, alrededor del antiguo rancho, ocuparon y dieron vida al nuevo centro de población. La mayoría de los nuevos pobladores habían trabajado como peones en las tierras que ahora eran su comunidad. Esta tierra fue una de las más de 200 mil hectáreas recuperadas tras el levantamiento Zapatista y uno de los 199 predios recuperados en la región de Altamirano y que corresponderían al municipio autónomo 17 de noviembre (Villafuerte, 1999).

Una vez recuperadas las tierras en 1994, las comunidades esperaron pacientemente más de un año para instalarse en ellas. Un año de organización, de reuniones, de ver lo que sucedía con aquel territorio y el antiguo finquero. Pues el objetivo era tener un lugar donde vivir y trabajar en paz.

La coordinación y la organización para ocupar las tierras recuperadas y constituir los nuevos centro de población fueron las primeras acciones para la construcción de los municipios autónomos por parte de las comunidades.

Municipio, sociedad civil y resistencia

Dos meses más tarde, como lo había acordado con las autoridades de la comunidad, llegaría para trabajar con los educadores de 10 de abril y a quedarme en la comunidad. En ese momento, me sería comunicado que ya no trabajaría sólo con esta comunidad. El acuerdo de la asamblea había sido que comenzarían a coordinarse las 28 comunidades que en ese momento formaban el municipio 17 de noviembre. En lugar de que se capacitaran los jóvenes de una sola comunidad, se organizarían para recibir todos juntos esta formación.

Las veintiocho comunidades comenzarían a coordinarse entre ellas. De esta manera se canalizarían todas las propuestas que vinieran de la sociedad civil y que eran una respuesta al llamado de participar con las comunidades zapatistas. Así se pondrían en marcha distintas capacitaciones de: derechos humanos, cooperativas de mujeres, video, hortalizas, educación, promotores dentales, construcción de letrinas, entre otros. Las comunidades habían abierto este espacio para las propuestas de la sociedad civil, lo que contribuía a romper el cerco militar en el que éstas se encontraban desde 1994. El estado de alerta de las comunidades de cara a la ofensiva militar se transformaba de esta manera en un vínculo durable con la gente que llegaba del exterior, al igual que se convertía en una manera de luchar juntos. Este sería el inicio de una resistencia civil organizada que se transformaría en proyectos y relaciones con la sociedad civil en los años consecutivos de resistencia en las comunidades zapatistas.

La educación en proyecto para el municipio (1999)

En 1999, el proyecto de educación en el municipio 17 de noviembre empezaba a dar frutos . Durante cuatro años la perseverancia de un grupo de aproximadamente treinta educadores había sostenido su existencia. Estos educadores, que habían sido nombrados por sus comunidades en 1995, se fueron transformando más en un grupo de voluntarios involucrados personalmente en este proyecto y menos en representantes de su comunidad. En elespacio de los talleres todos encontrábamos un sentido. Era un espacio de aprendizaje colectivo en el que soñábamos lo que un día podría ser la educación en los pueblos del municipio. Para nosotras, un equipo de tres mujeres de la sociedad civil, que preparábamos cada mes un taller de tres días, este grupo de educadores en formación era la razón de ser de este trabajo.

Este proyecto de educación formaba parte de algunas de las iniciativas que surgieron de la “sociedad civil” como una respuesta al llamado zapatista para acompañar a las comunidades en rebeldía.

La iniciativa de nombrar educadores en veintiocho comunidades respondía también a los primeros trabajos de coordinación de éstas comunidades como municipio autónomo 17

de noviembre a mediados del año 1995. La decisión de aceptar esta proposición de formación de educadores comunitarios fue tomada en una de las muchas asambleas que realizaban las autoridades de las veintiocho comunidades. El acuerdo, fue que las autoridades promoverían en sus comunidades nombrar jóvenes educadores y nosotras, un pequeño equipo de tres personas de la sociedad civil, prepararíamos talleres. Nos comprometimos a transformar esta propuesta en un proyecto que pudiera ser financiado a través de una ONG. De esta manera cubriríamos los gastos de ejecución. Así se inició el proyecto. Comenzamos a encontrarnos de tres a cinco días al mes para un trabajo intenso, en el que movíamos todos nuestros recursos para trabajar métodos de lectoescritura en español y lengua materna (tseltal y tojolabal), matemáticas, actividades artísticas e historia.

Tanto para los educadores como para nosotras era la primera experiencia de enfrentarnos a este tipo de trabajo. La mayoría de los jóvenes, que no habían llegado al tercer año de primaria, hicieron de su experiencia un enorme recurso para entrar en terrenos nuevos y hacernos entrar en ellos. Tuvimos que aprender juntos cómo trabajar con idiomas diferentes, o el llevar el pensamiento abstracto a un producto concreto y al inverso. Su manera propia de hacer las cosas formó parte de los aportes pedagógicos que tuvimos que aprender para poder trabajar juntos.

En este espacio los jóvenes y nosotras nos descubrimoss artistas, escritores, actores, músicos, lingüistas, pedagogos y jóvenes revolucionarios. Este espacio representaba la apertura a nuevos mundos y permitió que muchas personas de muchas partes y con distintos talentos se acercaran a esta propuesta. Construimos un micro-espacio donde juntos (jóvenes zapatistas y de la sociedad civil) soñábamos lo que sería la lucha zapatista y el futuro desde el espacio de la educación, que era todo para nosotros. Fue en este trabajar juntos y conocernos que fuimos teniendo de forma más clara que la idea de escuela como la conocimos, estaba muy lejos de las aspiraciones y necesidades de los pueblos. Comenzamos a pensar juntos más en un sistema educativo en lugar de un programa de capacitación para educadores. Sin saberlo comenzamos a proyectar algo muy similar a lo que posteriormente se convertiría en la educación autónoma. Sin embargo, a pesar de la claridad y la expericiencia que a cuatro años habíamos construido no lográbamos atraer la atención de los pueblos, ni de las autoridades. Nuestros sueños y

planes quedaban encerrados en nuestro pequeño grupo de soñadores, totalmente al margen la comunidad y de sus autoridades.

Nos dimos cuenta que a pesar de que el trabajo que realizábamos fue con el acuerdo de las comunidades y estaba en total sintonía con la lucha zapatista, se trató de un trabajo bastante marginal. Daba la impresión que éramos los únicos interesados en su evolución. Ni las autoridades, ni los pueblos como decían los educadores nos "*apoyaban*". Así lo vivíamos aun sis nos permitieron la existencia y desarrollo del proyecto. El nuevo concejo municipal se encargaba de pasar la comunicación por radio para convocar a los talleres. También nos prestaban las instalaciones de lo que había sido el Aguascalientes, al igual que nombraban algunas cocineras para que nos prepararan los alimentos que traíamos con el proyecto. Todo esto era un verdadero apoyo al proyecto, sin embargo, daba la impresión que dejaban que sucediera mientras tanto. Los educadores tanto como nosotras esperábamos el involucramiento de las autoridades, de las comunidades, de los padres, de los niños y estábamos muy lejos de sentirnos tomados en serio.

Nosotras, llegábamos con expectativas muy altas de nuestra participación en la lucha zapatista, de alguna forma habíamos renunciado a lo que había sido nuestra vida hasta entonces para llegar a los pueblos zapatistas, resultaba frustrante sentir el trabajo y a los mismos educadores tan al margen del corazón de los pueblos. Lo que olvidábamos en cada taller al descubrir nuevos sentidos de nuestro hacer. Algunos educadores cruzaban ríos de madrugada para llegar al taller, la mayoría pagaban su pasaje, pues muchas de las comunidades estaban alejadas, dejaban a su familia. Era difícil llegar pero llegaban y entre todos se generaba una dinámica creativa y llena de proyectos.

Los educadores nos contaban que en sus comunidades, cuando intentaban pedir apoyo para capacitarse y para trabajar con los niños, no encontraban respuesta, ni confianza en sus palabras de educador. Un día Pablo nos platicó lo sucedido en una asamblea con el mando (el mayor) de la zona:

"Mira compañera, nunca nos van a hacer caso, es que yo digo en una reunión que es importante la educación y el mando dice que apoyen si quieren. Si dice así es como que no tiene importancia lo que hacemos." "Es que no tenemos apoyo de las autoridades"

decían los educadores. “Es que los padres no nos quieren soltar a sus hijos, no confían en nosotros”.

Los educadores y la Consulta Nacional

Era abril de 1999, el EZLN había anunciado la Consulta Nacional, en la que cinco mil delegados zapatistas visitarían todos los estados de la República Mexicana. Cada comunidad zapatista, debía escoger las personas que serían sus delegados a la Consulta. La finalidad era platicar con gente de la sociedad civil, explicarle porqué estaban luchando y preguntarles si estaban de acuerdo con el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés.

La asamblea de cada comunidad decidió hacer la selección de los delegados en base a lo que veían como necesidad: nombrar de preferencia a la gente que supiera expresarse en público y que no le diera pena participar. Es decir con competencias comunicativas.

Fue en ese contexto que en cada pueblo por primera vez vieron de otra manera a los jóvenes educadores, una autoridad nos comentaba: *“vemos que esos jóvenes se han vuelto más participativos”*. Casi sin excepción todos los educadores fueron nombrados como delegados a la consulta.

Al regreso de la consulta, nos fue comunicado que el municipio 17 de noviembre había acordado en asamblea nombrar sesenta jóvenes más para capacitarse como “educadores”. De un taller a otro el grupo de treinta jóvenes se había transformado en uno de noventa y tres educadores.

Por fin éramos el grupo que queríamos y teníamos ahora el apoyo de las autoridades (de los concejos autónomos y hasta del comandante). Habíamos pasado la prueba de los pueblos aunque aún no lo suficiente como para que se abrieran grupos de niños en las comunidades.

Comenzábamos a tener una idea de lo que necesitábamos y en esa proyección los siguientes talleres se encaminaron a escribir un libro de primeras lecturas para los niños. En este pequeño libro, los educadores escribieron en tseltal y tojolabal; fábulas, adivinanzas y diálogos, ilustrados con hermosas pinturas de los educadores que fueron escaneadas. El pequeño libro de primeras lecturas era sencillo, simple, elegante y profundo, como los educadores. Se trataba de un primer material para los niños *Sbabial jwayichtik* le nombraron ("nuestros primeros sueños").

Fin del proyecto y principio de la educación autónoma de zona

Después del éxito que pareció tener el proyecto de educación, de un taller a otro el número de educadores cayó de noventa y tres a cuarenta. Además, muchos de estos educadores eran nuevos y su actitud había cambiado. Preguntaba ¿Dónde están los demás, por qué no vinieron? Ninguno me respondió, era evidente que habían sido sustituidos. Al final, al momento de proponer una fecha para el siguiente taller, los educadores me dieron a entender que probablemente no habría un próximo taller, lo que me fue confirmado por uno de los concejos municipales de manera informal:

"Muchas gracias compañera, ha servido tu trabajo, es algo que ya quedó, pero ahora nos toca hacerlo nosotros", dijo don Refugio.

Había otra cosa que había cambiado: los nuevos jóvenes tenían su primaria hecha, estaban nombrados por la comunidad y ésta les apoyaba en su pasaje. En cada comunidad habían comenzado a crearse los grupos de alumnos a los que ellos atenderían, además de que cada comunidad les apoyaría en su trabajo de milpa.

Se veían cambios drásticos en el municipio, se cerraban todos los proyectos que venían de las ONGs o las iniciativas de la sociedad civil. Daba la impresión que todo se aproximaba a una guerra, y que no nos querían ahí, a los externos. Parecía que todo se desintegraba. La gente del pueblo y los educadores no platicaban nada de lo que estaba sucediendo.

Poco a poco supe que en una gran asamblea más de doscientos jóvenes habían trabajado varios días lo que sería los contenidos escolares provisionales para los niños. Mas tarde me enteré que había un cambio de mando a quien atribuí los cambios.

En el mismo municipio había sentimientos encontrados, había autoridades que se veían entusiastas y contentas con estos nuevos cambios y las que se veían desanimadas y habían bajado en participación. Se cimbraba el municipio con tanta reunión y tanto cambio. Era el anuncio que una nueva etapa comenzaba para las comunidades. La etapa de construcción de la zona a cargo de la mayor Maribel.

BIBLIOGRAPHIE / BIBLIOGRAFÍA

Aquino (A.). 2012. *De las luchas indias al sueño americano. Experiencias migratorias de jóvenes zapotecos y tojolabales en Estados Unidos*. México, Publicaciones de la Casa Chata.

Aubry (A.). 2002. "La autonomía en los acuerdos de San Andrés: expresión y ejercicio de un nuevo pacto federal", in Mattiace (S.), Hernández (A.), Rus (J.) (eds.), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*. CIESAS, Mexico, p. 403-433.

Barthe (Y.), de Blic (D.), Heurtin (J.-P.), Lagneau (E.), Lemieux (C.), Linhardt (D.), Moreau de Bellaing (C.), Rémy (C.), Trom (D.). 2013. « Sociologie pragmatique : mode d'emploi », *Politix* 26(103), p. 175-204.

Baronnet (B.). 2012. *Autonomía y educación indígena. Las escuelas zapatistas de la Selva Lacandona de Chiapas, México*. Quito, Publicaciones Abya-Yala.

Baschet (J.). 2005. *La Rébellion Zapatiste. Insurrection indienne et résistance planétaire*. Paris, Flamarion.

Baschet (J.). 2010. « El punto de vista e investigación: el caso del zapatismo ». *Desacatos* 33, p.189-201.

_____. 2018. *¡Rebeldía, Resistencia y Autonomía! La experiencia zapatista*. México, Ediciones Eón.

_____. 2019. *La rébellion zapatiste. Insurrection indienne et résistance planétaire*. Paris, Champs histoire.

Boltanski (L.). 2009. *De la Critique. Précis de sociologie de l'émancipation*. Paris, Gallimard.

Breton (A.). 1984. *Bachajón: organización socio-territorial de una comunidad tzeltal*. México, Instituto Nacional Indigenista.

Bucaille (L.). 2013. "Femmes à la guerre. Égalité, sexe et violence", *Critique internationale*, 2013/3 (n° 60), p. 9-19.

Cerda García (A.). 2011. *Imaginando zapatismo. Multiculturalidad y autonomía indígena en Chiapas desde un municipio autónomo*. Mexico, Universidad Autónoma Metropolitana/Miguel Angel Porrúa.

Chojnacki (R. J.). 1999. *Apóstoles indígenas, mujeres indígenas: iconos e ideologías de la religión y las mujeres en los Altos de Chiapas*. Universidad Internacional de Andalucía.

Comandancia General del EZLN. 1994. *Primera Declaración de la Selva Lacandona*. Consultado en http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=64&cat=10 el 22 de mayo de 2014.

Cornejo Hernández (A.). 2016. "La pertinencia de devolverle el sentido político a la categoría de género", in Blázquez Graf (N.), Castañeda Salgado (M. P.) (coords.), *Lecturas críticas en investigación feminista*, p. 43-64. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Cumes Simón (A.). 2014. *La "india" como "sirvienta". Servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala*. Tesis doctoral, CIESAS, México.

de Vos. (J.). 1994. *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*. México, Ciesas/INI.

_____. 2002. *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*. Mexico, FCE/CIESAS.

_____. 2010. *Vienen de lejos los torrentes. Una historia de Chiapas*. Chiapas, México, Coneculta.

Díaz Polanco (H.). 2002. *México diverso, el debate por la autonomía*. México, Siglo XXI.

Díaz (F.). 2001. "Comunidad y comunalidad", *La Jornada Semanal*, 11 de marzo de 2001.

Eber (C.). 1995. *Women and Alcohol in Highland Maya Town: Water of hope of sorrow*. Austin, University of Texas.

_____. 2008. *Agua de esperanza, agua de pesar: Mujeres y alcohol en un pueblo maya de los Altos de Chiapas*. Traducción de *Women and Alcohol in a Highland Maya*

Town: Water of Hope, Water of Sorrow. Guatemala, Centro de Investigaciones de Mesomérica / Plumsock Mesoamerican Studies, Vermont.

Echeverría (B.). 1998. "Lo político en la política", *Chiapas* 3, México, p. 7-17.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional. *Leyes revolucionarias. El Despertador Mexicano*, Órgano Informativo del EZLN, México, No.1, diciembre 1993, consultado en: http://enlacezapatista.ezln.org.mx/category/1993/

Estrada Saavedra (M.). 2007. *La comunidad armada rebelde y el EZLN: un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las cañadas tojolabales de la Selva Lacandona (1930-2005)*. México, El Colegio de México.

Estrada Saavedra (M.), Viqueira (J.P.). 2010. *Los indígenas de Chiapas y la rebelión zapatistas. Microhistorias políticas*. Mexico, El colegio de México.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional. 1993 *Leyes revolucionarias. El Despertador Mexicano*, Órgano Informativo del EZLN, México, No.1, diciembre 1993, en ligne: http://enlacezapatista.ezln.org.mx/category/1993/.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional. 2013. *Cuadernos de texto del primer grado del curso "La libertad según l@s zapatistas",* 4 tomes*: Gobierno autónomo I, Gobierno autónomo II, Participación de la mujeres en el gobierno autónomo, Resistencia autónoma.*

Falquet (J.). 2001. « La costumbre cuestionada por sus fieles celadoras: reivindicaciones de las mujeres indígenas zapatistas », *Debate Feminista* 24, p. 163-190.

_____. 2003. « Division sexuelle du travail révolutionnaire : réflexions à partir de la participation des femmes salvadoriennes à la lutte armée (1981-1992) », *Cahiers d'Amérique Latine* 40, p. 109-128.

_____. 2008. *De gré ou de force. Les femmes dans la mondialisation*. Paris, La Dispute.

Federici (S.). 2013a. *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y aculturación originaria*. México, Pez en el Árbol Ediciones [1a ed. 2004].

_____. 2013b. *La revolución feminista inacabada. Mujeres, reproducción social y lucha por lo común*. México, Escuela Calpulli.

Felices-Luna (M.). 2008. « Déviance et politique : la carrière des femmes au sein de groupes armés contestataires », *Déviance et Société* 32, p. 163-185.

Fillieule (O.), Mayer (N.). 2001. « Devenirs militants. Introduction », *Revue française de science politique*, 2001/1-2 (Vol. 51), p. 19-25.

Fillieule (O.), Roux (P.). 2009. « Avant-propos », in Fillieule (O.) et Roux (P.), *Le sexe du militantisme*. Presses de Sciences Po « Académique », p. 11-22.

Fillieule (O.). 2020 « Carrière militante », in Fillieule (O.) éd., *Dictionnaire des mouvements sociaux. 2e édition mise à jour et augmentée.* Paris, Presses de Sciences Po « Références », p. 91-98.

Forbis (M.). 2003. "Hacia la autonomía: Zapatistas Women Developing a New world", in Eber (C.), Kovic (C.) (eds.), *Women of Chiapas, Making History in Times of Struggle and Hope*, p. 231-252. New Yok, Routlege.

_____. 2008. *Never again a Mexico without us: Gender, indigenous autonomy, and multiculturalism in neoliberal Mexico*. Thèse de doctorat, University of Texas at Austin.

Freyermuth Enciso (G.). 2003. *Las mujeres de humo. Morir en Chenalhó. Género, etnia y generación, factores constitutivos del riesgo durante la maternidad*. México, CIESAS.

Gall (O.), Hernández Castillo (R. A.). 2004. "La historia silenciada: el papel de las campesinas indígenas en la rebeliones coloniales y poscoloniales en Chiapas", in Pérez Gil (S. E.), Ravelo (P.) (eds.), *Voces disidentes, Debates contemporáneos en los estudios de género en México*, p. 151-182. México, CIESAS/Porrúa.

Garza Caligaris (A. M.). 2002. *Género, interlegalidad y conflicto en San Pedro Chenalhó*. México, UNAM/UNACH.

Garza Caligaris (A. M.), Toledo (S.). 2004. "Mujeres, agrarismo y militancia. Chiapas en la década de los ochenta", in Pérez Ruiz (M. L.) (ed.), *Tejiendo historias, tierra, género y poder en Chiapas*, p. 191-218. México, CONACULTA/INAH.

Gómez (M.). 2003. “Los derechos de las mujeres indígenas frente al reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas”, in *Chiapas: mirada de mujer* (2). Bilbao, PTM-Mundu-Bat, p. 113-117.

González Casanova (P.). 2006. “El colonialismo interno”, in *Sociología de la explotación*, p. 185-234. Buenos Aires, CLACSO.

_____. 2015. *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI*. México, D. F., Siglo XXI.

Gossen (G. H.). 1974. *Chamulas in the world of the sun: Time and space in a Maya oral tradition*. Cambridge, Harvard University Press.

Guillaumin (C.). 1978. “Practique du pouvoir et idée de nature. L’appropiation des femmes”, *Questions Féministes* 2, p. 25-30.

Guiteras Holmes (C.). 1961. *Perils of the Soul. The World View of Tzotzil Indian*. New York, The Free Press of Glencoe.

Gutiérrez (R.), Huáscar Salazar (L.). 2015. “Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente”, *El Apantle, Revista de Estudios Comunitarios* 1, p. 15-50.

Harvey (N.). 1998a. “The Zapatistas, Radical Democratic Citizenship, and Women’s Struggles”, *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society*, 5(2), p. 158-187.

_____. 1998b. *La rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia*. México, Era.

Hernández (L.), Vera (R.). 1998. *Acuerdos de San Andrés.* México, Era.

Hernández Castillo (A.). 1997. “Between hope and adversity: the struggle of organized women in Chiapas since the Zapatista uprising”, *Journal of Latin American Anthropology* 3(1), p. 102-120.

_____. 2008. “Diálogos e identidades políticas: génesis de los procesos organizativos de mujeres indígenas en México, Guatemala y Colombia”, in Hernández Castillo (A.) (ed.), *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas.* México, CIESAS.

_____. 2011. “El zapatismo y el movimiento de mujeres indígenas en México”, in *Chaire Nycole Turmel sur les espaces publics et les innovations politiques*. Consultado en https://www.ieim.uqam.ca/spip.php?article8675&lang=fr, octubre 2021.

Imberton-Deneke (G.). 2014. “Vulnerabilidad suicida en localidades rurales de Chiapas: una aproximación etnográfica”, *LiminaR*, 12(2), p. 81-96.

James (W.). 2007. *Essais d’empirisme radical*. Paris, Champs Flammarion.

Kampwirth (K.). 2002. *Women and guerrilla movements Nicaragua, El Salvador, Chiapas, Cuba*. Pennsylvania, Penn State University Press.

Katz (F.). 2004. *La servidumbre agraria en México en la época porfiriana.* México, Ediciones Era.

Klein (H.). 2014. *Compañeras: Zapatista womens’s stories.* New York, Seven Stories Press.

Le Bot (Y.). 1982. “Notes sur l’idiologie Politique Latino Américaine et la question indienne”, in Gros (C.), Le Bot (Y.) (eds.), *Document de Travail N.º23*, Paris, CREDAL.

_____. 1997. *El sueño zapatista*. México, Plaza y Janés.

_____. 2009. *La grande révolte indienne.* Paris, Robert Laffont.

Legorreta Díaz (M.). 1999. “La autonomía como reivindicación indígena”, *Leviatán* (76), junio-agosto, p. 139-160.

Lenkersdorf, G. (1993). *Génesis histórica de Chiapas 1522-1532; el conflicto entre Portocarrero y Mazariegos*. México, UNAM.

_____. 2001. *Repúblicas de indios: pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI*. México, UNAM.

Leyva Solano (X.) [2011] 2017. « Geopolitics of Knowledge and the Neo-Zapatista Social Movement Networks » in Jai Sen (E.). *The Movement of Movements. Part 1: What Makes us Move?* Nueva Delhi, PM Press, p.161-183

Leyva Solano (X.), Ascencio Franco (G.). 1996. *Lacandona al filo del agua,* México, CIESAS-UNAM-FCE.

Leyva Solano (X.), Burguete (A.), Speed (S.) (coords.). 2008. *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. México, CIESAS.

López Barcenas (F.). 2007. *Autonomías indígenas en América Latina*. México, MC editores.

Marcos (S.). 2011. *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas*. Mexico, Ediciones Eón.

Marion, (M. O.). 1997. "Los pueblos indígenas de la selva", in Hernández Obregón (E.), Hugo (V.), Blanchard (R.) (eds.), *Selva Lacandona: un paraíso en extinción*. México, Pulsar.

Martínez González (R.). 2013. *K'in tajimol : danse, musique, gestes et parole comme mémoire rituelle : une analyse du carnaval maya-tzotzil à San Pedro Chenalho et Polho, Chiapas-Mexique*. Thèse doctorale, EHESS.

Martuccelli (D.). 2005. "Les trois voies de l'individu sociologique", EspacesTemps.net [En ligne], Travaux, consulté en octobre 2021. URL : https://www.espacestemps.net/articles/trois-voies-individu-sociologique/.

_____. 2007. "La sociologie aux temps de l'individu", *Interrogations ?* 5, L'individualité, objet problématique des sciences humaines et sociales, décembre 2007 [en ligne], http://www.revue-interrogations.org/La-sociologie-aux-temps-de-l (Consulté le 31 octobre 2021).

Melenotte (S.). 2014. *Caciquismes, resistences, violences. Les pedranos et l'Etat mexicain dans le Chiapas posrévolutionnaire*. These de doctorat, Paris, EHESS.

Michel (A.). 2012. *Féminisme et antimilitarisme*. Paris, IXE.

Millán (M.). 2008. "Nuevos espacios, nuevas actoras. Neozapatismos y su significado para las mujeres indígenas", in Hernández (R. A.) (ed.), *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, p. 217-248. Mexico, CIESAS.

Millán (M.). 2015. *Des-ordenando el género /¿Des-centrando la nación? El zapatismo de las mujeres indígenas y sus consecuencias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Miranda (G.), Roqué (M. I.). 1995. *Las Compañeras Tienen Grado*. Video documental, disponible en ligne: https://www.youtube.com/watch?v=inCcx2sbToo, consulté en octobre 2021.

Molyneux (M.). 1985. "Mobilization without emancipation? Women's Interests, state and revolution in Nicaragua", *Feminist Studies* 4 (2).

Montemayor (C.). 1997. *Chiapas: la rebelión indígena de México,* México, Debolsillo.

Moksnes (H.). 2012. *Maya Exodus: Indigenous Struggle for Citizenship in Chiapas*. University of Oklahoma Press.

Mora (M.). 2008. *Decolonizing politics: Zapatista indígenas autonomy an era of neoliberal gouvernance and low intensity warfare*. Thèse de doctorat, The University of Texas at Austin.

Mora (M.). 2018. *Política Kuxlejal: Autonomía indígena, el Estado racial e investigación descolonizante en comunidades zapatista*. Mexico, La casa Chata-CIESAS.

Mouffe (C.). 1994. *Le politique et ses enjeux : pour une démocratie plurielle*. Paris, La Découverte, MAUSS.

Muñoz Ramírez (G.). 2003. *EZLN: 20 y 10, el fuego y la palabra*. México, La Jornada.

Naepels (M.). 2011. *Etnographie, pragmatique, histoire.* Paris, Publications de la Sorbonne.

Newdick (V.). 2012. *To know how to speak: Technologies of Indigenous Women's. Activism agains Sexual Violence in Chiapas, Mexico*. Thèse de doctorat, The University in Texas at Austin.

Olivera (M.) (1980). "Sobre la explotación y opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas", in Munch (G.) *et al*. (eds.), *El sur de México: datos sobre la problemática indígena*. México, UNAM.

_____. 1998. *Acteal: los efectos de la guerra de baja intensidad*. México, CIESAS.

_____. 2004a. “De subordinaciones y rebeldías: una historia de la participación de las mujeres indígenas de Chiapas”, in Olivera (M.) *et al.* (eds.), *Chiapas: miradas de mujer*, p. 95-111. Bilbao, PTM Mundubat/Tercera Prensa-Hirugarren Prentsa.

_____. 2004b. “Sobre las profundidades del mandar obedeciendo”, in Pérez Ruiz (M. L.) (ed.), *Tejiendo historias. Tierra, género y poder en Chiapas*, p. 219-247. México, CONACULTA/INAH.

Paredes (J.). 2014. *Hilando Fino*. México, El Rebozo.

Pérez Espinosa (R.). 2008. “Academia y contrainsurgencia en Chiapas”, *Ojarasca* 132, abril, La Jornada.

_____. 2010. *Autonomie Zapatiste 1995-2007: une fenêtre sur le possible. Fragments d’un Témoignage*. Mémoire de Diplôme, EHESS.

_____. 2011. *Espaces de transformation dans l’autonomie zapatiste: la participation des femmes*. Mémoire de Maîtrise, EHESS.

Pérez Gil (S. E.), Ravelo (P.) (eds.). 2004. *Voces disidentes. Debates contemporáneos en los estudios de género en México*. México, CIESAS/Porrúa.

Pérez Ruiz (M. L.). 2008. “El movimiento indígena de mujeres”, in Nolasco (M.) *et al.* (eds.), *Los pueblos de Chiapas: Atlas etnográfico*, p. 165-168. México, Gobierno del Estado de Chiapas/INAH.

Pineda (L. O.). 1993. *Caciques culturales: el caso de los maestros bilingües en los Altos de Chiapas*. Puebla, Altres Costa-Amic.

Randall (M.). 1999. *Las hijas de Sandino: una historia abierta*. Guatemala, Anama Ediciones Centroamericanas.

Rivera (A. K.), Ortiz (E. A.), Domínguez (L.), Navas (M. C.). 1995. *¡¿Valió la pena?! Testimonios de salvadoreñas que vivieron la guerra*. San Salvador, Sombrero azul.

Rojas (R.) (comp. y ed). 1994. *Chiapas, y las mujeres ¿qué?*. México, La Correa Feminista-CICAM, colección Del dicho al hecho.

Rovira (G.). 1996. *Mujeres de maíz: la voz de las indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista*. Barcelona, Virus.

_____. 2009. *Zapatistas sin fronteras: las redes de solidaridad con Chiapas y el altermundismo*. México, Ediciones Era.

Rus (J.) 1995. "¿Guerra de castas según quién? Indios y ladinos en los sucesos de 1869" (1a ed. en inglés 1983), in Viqueira (J. P.), Ruz (M. H.) (coords.), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, p. 145-174. México, UNAM-CIESAS-CEMCA-UAG.

_____. 2004. "La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968", in Viqueira (J. P.), Ruz (M. H.) (eds.), *Chiapas, los rumbos de otra historia*. 3ª reimpresión (1ª ed. 1995), p. 251-278. México, UNAM/CIESAS.

_____. 2012. *El ocaso de las fincas y la transformación de la sociedad indígena de los Altos de Chiapas*. Puebla, UNICACH.

Sánchez (C.). 1999. *Los pueblos indígenas, del indigenismo a la autonomía*. México, Siglo XXI.

Santana (M. E.). 2001. *Mujeres organizadas de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas: de la lucha por la dignidad a la lucha por el empoderamiento*. Mémoire de maîtrise en Sciences des Ressources Naturelles et Développement Rural, ECOSUR.

Santiago (J.). 1999. *La búsqueda de la libertad: entrevista realizada en septiembre de 1996 a Mons. Samuel Ruiz García*. Chiapas, Fray Bartolomé de las Casas.

_____. 2018. *La pasión de servir al pueblo. Entrevista a jTtatic Samuel*. Chiapas, Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, Chiapas, 2ª edición (1a ed. 2016).

Scott (J. W.). 2009. *Théorie critique de l'histoire. Identités, expériences, politiques.* Fayar, Saint-Amand-Montond.

Speed (S.), Hernández Castillo (A.), Stephen (L.), 2006. *Dissident women: gender and cultural politics in Chiapas*. Austin, University of Texas Press.

Stavenhagen (R.). 1968. *Clases, colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica*. Guatemala, Ed. José de Pineda Ibarra, Ministerio de Educación.

_____. 2001. *La cuestión étnica.* México, Colegio de México.

_____. 2012. *Los pueblos indígenas y sus derechos.* México, Unesco.

Subcomandante Marcos. 1994. “Conclusiones del juicio popular seguido para establecer responsabilidad del señor general de división Absalón Castellanos Domínguez”, comunicado del 20 de enero. Disponible en ligne: https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/20/conclusiones-del-juicio-popular-seguido-en-contra-del-prisionero-de-guerra-de-nombre-absalon-castellanos-dominguez-general-de-division-del-ejercito-federal-mexicano/, consulté en octobre 2021.

_____. 1996. “12 mujeres en el año 12 (segundo de la guerra)”, comunicado del 11 de marzo. Disponible en ligne : https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/03/11/12-mujeres-en-el-ano-12-segundo-de-la-guerra/, consulté en octobre 2021.

Tello (C.). 2000. *La rebelión de las cañadas: origen y ascenso del EZLN*. México, Cal y Arena.

Toledo (S.). 1996. *Historia del movimiento indígena en Simojovel 1970-1989*. Tuxtla, UNACH.

_____. 2002. *Fincas, poder y cultura en Simojovel, Chiapas*. México, UNAM-UNICACH.

Touraine (A.). 1965. *Sociologie de l’action*. Paris, Seuil.

_____. 1984. *Le retour de l’acteur.* Paris, Fayard.

_____. 1994. *Qu’est-ce que la démocratie ?* Fayard.

_____. 1997. *¿Podremos vivir juntos?* México, Fondo de Cultura Económica.

_____. 2007. *Penser autrement*. Paris, Fayard.

Van der Haar (G.). 2001. *Gaining Ground: Land Reform and the Constitution of Community in the Tojolabal Highlands of Chiapas, México*. Amsterdam, Rozenberg Publishers.

_____. 2005. *El movimiento zapatista de Chiapas: dimensiones de su lucha*. Labour Again Publications.

Vázquez Montalbán (M.). 1999. *Marcos: El señor de los espejos*. Madrid, El País-Aguilar.

Vázquez (N.), Ibáñez (C.), Murguialday (C.). 1996. *Mujeres--montaña. Vivencias de guerrilleras y colaboradoras del FMLN*. Madrid, Horas y Horas.

Villa Rojas (A.). 1995. *Estudios etnológicos. Los mayas*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Serie Antropológica 38.

Villafuerte (D.). 1999. *La tierra en Chiapas: viejos problemas nuevos*. México, Plaza y Valdés.

Vogt (E.). 1969. *Zinacantan: A Maya Community in the Highlands of Chiapas*. Cambridge, Harvard University Press.

Vuorisalo-Tiitinen (S.) 2011. *¿Feminismo indígena? Un análisis crítico del discurso sobre los textos de la mujer en el movimiento zapatista 1994-2009*. Thèse de doctorat, University of Helsinki.

Warman (A.). 2003. *Los indios mexicanos del milenio*. México, FCE.

Weber (M.). 1984. "La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales", in *La acción social: ensayos metodológicos*, p. 112-190. Barcelona, Península.

Wieviorka (M.). 2001. *La différence. Identités culturelles : enjeux, débats et politiques*, Paris, Balland.

_____. 2003. "Un autre monde est possible", in Wieviorka (M.), *Un autre monde… Contestations, dérives et surprises dans l'antimondialisation,* p. 15-54. Paris, Voix et Regards.

_____. 2008. *Neuf leçons de sociologie.* Paris, Robert Laffont.

Womack (J.). 1997. "La revuelta zapatista", *Nexos* 237.

_____. 2009. *Rebelión en Chiapas, una antología histórica*. México, Debate.

Zibechi (R.). 2008. *Autonomías y emancipaciones: América Latina en movimiento*. México, Sísifo Ediciones y Bajo Tierra.